

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos



STUDII
de
TEOLOGIE BIBILICĂ

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

STUDII DE TEOLOGIE BIBLICĂ

ERMINEUTICA ORTODOXĂ ȘI CEA OCCIDENTALĂ

SEMNIIFICAȚIA NOȚIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT

COLECȚIA: BIBLIOTHECA OECUMENICA NR. 2

TEHNOREDACTARE: NICOLAE KERESKES

COPERTA: DELIA KERESKES

LECTURA: PROF. DR. MIRCEA BASARAB

ASIST. RODICA-GEORGETA LEB

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

NIKOLAKOPOULOS, KONSTANTIN

Studii de teologie biblică : ermineutica ortodoxă și
cea occidentală : semnificația noțiunilor imnologice ale
Noului Testament / prof. dr. Konstantin Nikolakopoulos ;
trad.: pr. prof. dr. Ioan Vasile Leb, drd. Ilie Ursa. - Cluj-
Napoca : Renașterea, 2008

ISBN 978-973-1714-49-3

I. Leb, Ioan Vasile (trad.)

II. Ursa, Ilie (trad.)

22.08

Editura Renașterea
Piața Avram Iancu, nr. 18
400117 Cluj-Napoca

Tel./fax: 0264/599649
www.renasterea-cluj.ro
editura_renasterea@yahoo.com

ISBN 978-973-1714-49-3

© Editura Renașterea 2008 pentru prezenta versiune

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
CENTRUL DE STUDII ECUMENICE ȘI INTERRELIGIOASE

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

STUDII DE TEOLOGIE BIBLICĂ

ERMINEUTICA ORTODOXĂ ȘI CEA OCCIDENTALĂ

SEMNIFICAȚIA NOȚIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT

Traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb
și Drd. Ilie Ursa

Tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte
Bartolomeu,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și
Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului

Editura **Renașterea**
Cluj-Napoca, 2008

CUPRINS

<i>Nota traducătorilor</i>	7
Pr. Ioan Chirilă, Cântul / armonia mărturiei alithei	9
Observații introductive cu privire la terminologie	21
0.1. Despre noțiunile de „exegeză” și „interpretare”.....	21
0.2. Termenul „ermineutică”.....	23
I. Principiile de bază și premisele ermineuticii ortodoxe	25
1.1. Caracterul eclesial al ermineuticii ortodoxe.....	25
1.2. Dimensiunea pneumatică a Sfintei Scripturi.....	27
1.3. Persoana exegetului ca premisă a interpretării.....	29
1.4. Caracterul bisericesc — liturgic al exegezei.....	33
1.5. Aserțiunile ermineutice ale tradiției în exegeza patristică.....	34
1.6. Interpretarea filologico-istorică și cea alegorico-tipologică în Biserica Veche.....	39
II. Ermineutica și exegeza în Bisericile din apus	49
2.1. Interpretarea Scripturii în Evul Mediu.....	49
2.2. Interpretarea biblică reformatoare și postreformatoare (secolele al XVI-lea – al XVIII-lea).....	53
2.3. Formarea metodei istorico-critice în secolul al XIX-lea.....	60
2.4. Metoda istorico-critică în ermineutica biblică: principii de bază.....	65
2.5. Inventarii în secolul al XX-lea – receptarea lor în exegeza romano-catolică.....	68
2.6. Probleme deschise din perspectiva teologiei occidentale.....	77
2.7. Consecințe exegetice ale metodei aplicate.....	81

III. Răsărit și apus: antiteză sau sinteză?	84
3.1. Conceptul științific diferențiat în contextul teologic.	84
3.2. Compararea metodicii occidentale cu cea răsăriteană	86
3.2.1 Reticențe reciproce din partea teologilor occidentali și răsăriteni	107
3.2.2. Cele două ermineutici într-o perspectivă sintetică	112
3.3 Apreciere finală	115
Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament.	
Considerații referitoare la cultul ortodox	119
I. Noul Testament și Biserica primară	119
I.1. Preliminarii/ Considerații introductive	119
I.2. Noul Testament și aspectele sale imnologice și liturgice	126
I.3. Terminologia paulină	131
I.3.1. Psalmos – ψαλμός	142
I.3.1.1. Aspecte etimologice și literare	142
I.3.1.2. Domeniul creștin	154
I.3.2. Imnos - „ὕμνος”	162
I.3.2.1. Aspecte etimologice și literare	162
I.3.2.2. În domeniul creștin	170
I.3.3. Odele duhovnicești - Πνευματικὴ ὥδή	177
I.3.3.1. Aspecte etimologice și literare	177
I.3.3.2 Domeniul creștin	186

NOTA TRADUCĂTORILOR

Lucrarea de față se înscrie în proiectul nostru de a publica studii, conferințe sau cărți ale unora dintre profesorii care ne-au vizitat facultatea ținând cursuri și seminarii în cadrul programelor de colaborare bilaterală pe care le derulăm. Începutul l-am făcut cu traducerea cursurilor Domnului profesor Theodor Nikolaou de la München, publicate sub titlul: *Teologie și cultură*, Editura LIMES, Cluj, 2001 (împreună cu Ioana Velica, Adina Paraschiv și Vasile Cristescu).

Același lucru l-am realizat și cu unele din referatele susținute de Domnul Profesor Konstantinos Nikolakopoulos care ne-a vizitat în mai multe rânduri, susținând cursuri și seminarii în fața studenților noștri. Începutul traducerii l-au făcut drd. Maria Jucan și drd. Radu Buda, însă, întrucât era nevoie de o mai mare precizie, am purces la o revizuire a materialului existent, continuând apoi cu traducerea a ceea ce doream să apară în limba română. Pentru aceasta ne-am ținut mai ales de textele publicate de către prof. K. Nikolakopoulos sub titlul: *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments* (Imnele „necunoscute” ale Noului Testament), Shaker Verlag, Aachen 2000. În felul acesta sperăm ca traducerea noastră să aibă unitatea care se cere unei lucrări academice. Pentru cititorul român am tradus și notele, multe din ele fiind în neogreaca înțeleasă de puțini dintre concetățenii noștri. De asemenea, am folosit termenul *erminie-ermineutic* în loc de *herminie-hermeneutic*, propus

mai nou de către exegeții contemporani. Sperăm, însă, ca efortul nostru să fie benefic celor interesați de problematica abordată de către autorul textelor traduse.

Pentru sprijinul acordat în demersul nostru, mulțumim autorului pentru că ne-a pus la dispoziție originalul după care am realizat traducerea, Părintelui Prof. Dr. Mircea Basarab pentru lectura de specialitate și Doamnei Rodica-Georgeta Leb pentru corectura din punct de vedere filologic, precum și Părintelui Decan Ioan Chirilă pentru concursul dat în vederea apariției acestei cărți. Nu în ultimul rând, mulțumim Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu pentru arhierasca binecuvântare și pentru acceptarea de a publica lucrarea de față la Editura Renașterea, precum și tuturor celor care ne-au sprijinit în demersul nostru. Sperăm ca efortul nostru să fie de folos în primul rând studenților, dar și celor interesați de exegeza biblică sau de semnificația imnelor biblice.

CÂNTUL / ARMONIA MĂRTURIEI ALITHEICE

Despre fericirea martyriei. Exista în vechime un suflu duhovnicesc care-i cuprindea pe cei ce se împărtășeau de baia sângelui, un suflu hristic din care reverbera zicerea apostolică: cum să tăcem dacă am văzut, cum să nu rostim ceea ce noi am auzit...?! ...de la Domnul, și din acesta se deschidea larg poarta nădejzii veșnice că se îndreaptă spre plinirea doxologică a mărturiei. În zilele noastre, ești tentat de multe ori să crezi și să afirmi că acest suflu s-a stins, s-a luat de la noi. Este un fapt care s-a întâmplat și cu mine până în clipa întâlnirii fericite cu această scriere a fratelui nostru mărturisitor Konstantin Nikolakopoulos. Am receptat chiar în teologia românească tendințe centrifuge evidente în câmpul exegeticii, am întâlnit multe *laudatio* făcute părților în detrimentul totului. Scriau mulți despre cât este de important să reconstruim mediul cultural și istoric al timpurilor de redactare a scrierilor biblice, cât de mult trebuie să revivificăm lexicul, morfologia și sintaxa acelor perioade lingvistice, cât de măiestrit trebuie să vedem și să exprimăm sinteza generată de întâlnirea culturilor și civilizațiilor, dar, pe lângă acestea, și asta m-a uimit mereu, cât de puțin se mai vorbește despre aspectul revelat, despre inspirația scrierilor, despre forța motrice a Duhului care animă lucrarea sau săvârșirea soteriologică subiectivă a fiecăruia dintre noi spre realizarea noastră în Biserică ca Biserică, ca „templu al Duhului Sfânt”. Aceste simțăminte, unite cu sfa-

tul unor colegi din sfera studiilor biblice m-au determinat să încep munca de redactare a unei scrieri menite să evidențieze spiritul școlii exegetice românești, deși titlul era încărcat de un anume scepticism: *Școala biblică românească, încotro?* Am ezitat însă să o finalizez, era ceva care-mi spunea că nu se cuvine să fac această partiție, era lucrarea părintelui Constantin Coman, *Erminia Duhului* și acum lucrarea lui Nikolakopoulos care-mi spuneau: exegeza românească este românească numai prin veșmântul său lingvistic, ea este o exegeză pneumatică, o continuare a exegezei hristice, este o manifestare în Duhul a Ecclesiei, deci eclesiologică, ea este o mlădiță a Liturghiei. Toate acestea au ajuns la mine în chip sistematizat prin extrem de valoroasa scriere teoretică și practică a distinsului coleg de la München, de la Institutul de Teologie Ortodoxă al Universității Ludwig-Maximilian, intitulată: „Studii de Teologie Biblică”, care este mărturia vie a exegezei răsăritene în mijlocul, în inima Occidentului și de aceea o numesc „paradigmă a martiriei răsăritene în Occident”. E important să remarc și modul în care această scriere s-a născut. Ea este rodul schimburilor interuniversitare Socrates-Erasmus. Și ce frumos rod! Dau slavă lui Dumnezeu pentru el.

Despre: drumuri sau sinodie? De multe ori ești tentat să crezi că cel mai frumos și mai bun lucru este cel al vecinului, dar în această ipostază ești stăpânit de ideea de proprietate și ești foarte lumesc și căzut. Posibila corecție îți poate veni de la încercarea deliberată de a te reaseza în sfera continuumului martiric al revelației naturale, adică în receptarea și înțelegerea agrării celuiilalt ca manifestare epifanic martirică, ca împărtășire iconic liturgică, ca dar al revelării binelui. De aceea mă bucur în chip deosebit să remarc partea lucrării prof. Konstantin Nikolakopoulos în care ne prezintă istoricul dezvoltării Hermeneuticii crești-

ne, inițial „mono-odos”, iar mai apoi „dio-odos”, o prezentare pertinentă și nepolemică. De aici putem învăța că zilele noastre trebuie să fie caracterizate de suflu martiric și nu de focul polemizărilor. Ceea ce îmi reține atenția în chip deosebit este faptul că domnia sa încearcă să transmită, dincolo de rezumarea isagogic istorică, unitatea de sens a Revelației și, de aici, implicit a exegezei. Nu voi insera aici elementele concrete din cuprins, vă las fericirea de a le înțelege și de a le recepta euharistic din lectură, voi spune doar că exegeza ar trebui să fie întotdeauna sinodie în sau prin care mintea se unește cu inima văzătoare de Dumnezeu. Cu toate acestea, Biserica răsăriteană a acordat un spațiu mai mare acțiunii divine în istorie, astfel încât hermeneutica patristică tradițională a Ortodoxiei nu consideră misterul separat de cercetarea rațională. În Biserica occidentală s-a impus metoda istorico-critică, bazată pe o puternică examinare istorică, având un instrument exegetic corespunzător¹, fapt care a determinat di-odosia. Și totuși, „convergența celor două exegeze nu numai că este posibilă dar este și absolut indispensabilă unei înțelegeri globale a Sfintei Scripturi”².

Despre: caracteristicile exegezei răsăritene. Domnia sa vorbește despre raportul antitetic, aparent, existent între cele două moduri de exegeză³, dar este, și chiar mărturisește acest fapt, vorba despre necesitatea comunicării și complementarizării celor două, în acest fapt consistând „sinodia” exegetică. De aceea noi ne vom rezuma la a sublinia câteva dintre caracteristicile exegezei răsăritene, caracteristici care ne arată faptul că „Tradiția” și recursul la Tradiție, la memoria vie a Bisericii, nu este un lucru desuet, ci o abor-

¹ Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Studii de Teologie Biblică*, p. 3.

² *Ibidem*, p. 4.

³ *Ibidem*, p. 5.

oare conștientă a formelor de accedere a inteligenței timpurilor la aspectul simultan imanent și transcendent al adevărului. Nu este vorba despre preluarea literală a paradigmelor și ipostazierilor exegetice patristice azi, ci despre receptarea modelului în dinamismul propriu prin care alithei transcend epocile istorice și prin aceasta realizează istoria ca mediu de lucrare, de manifestare și a Divinului, nu numai a umanului. Într-adevăr, condițiile socio-istorice și culturale au impus un criteriu subiectiv de realizare a transpunerii orale și scrise a Revelației. Despre acest fapt vorbim și noi atunci când spunem că ne lovim de „elementul formal subiectiv numit receptor primar”, dar el, textul scripturistic, are și o latură dinamică, adică este și suflare a Duhului, fiindcă este un text revelat, și de aceea el trebuie să grăiască atunci și astăzi, iar exegeza se face nu pentru atunci ci pentru astăzi. Nivelul cultural-religios de înțelegere, cadrul dogmatic existent, inspirația – limbaj simbolic – conservă tocmai această latură dinamică a mesajului și face ca textul să fie receptat prin transgresie temporală la timpurile noastre ca un text grăitor, ca un mesaj posibil de interpretat, ca subiect hermeneutic, susceptibil, în cazul Vechiului Testament, și unei „lectura christiana”, „lectura christologica” (Lc. 24, 27), aici autorul nostru fiind foarte apropiat de reperele formale identificate de părintele John Breck⁴.

⁴John BRECK, *Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, 2003. Autorul identifică opt principii exegetice patristice care guvernează în tradiția ortodoxă lectura Sfintei Scripturi: 1. referențialul ultim al sintagmei „cuvântul lui Dumnezeu” nu este nici textul biblic, nici interpretarea lui; ci este persoana Logosului etern, a Doua Persoană a Sfintei Treimi. 2. Prin urmare, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică. 3. Ca realitate teandrică, Scriptura conține elemente condiționate istoric, cultural și lingvistic. Așadar, trebuie reinterpretată în fiecare nouă generație din viața Bisericii, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt. 4.

Forma duală a Scripturii ar trebui receptată ca strictă structură formală, deoarece mesajul este unic și revelator al unității Treimice a autorului principal și unic al revelației⁵. Cred că aici autorul insistă asupra faptului că atenția noastră ar trebui să fie marcată de unitatea Sfintei Scripturi și nu de determinațiile secundare induse de secularul nume *Biblia*, nume care vine de la *Ta Biblia* și generează ideea unei sume de scrieri, ideea de *Biblioteca*, pe când Scriptura, ea însăși, e un trup viu deoarece este menită să conducă la realizarea unui trup viu, unic și mistic, trup al lui Hristos – întrupat și înviat, nu doar întrupat. De aceea lecturăm Scriptura spre întruparea de către noi a Cuvântului veșnic, dar și spre învierea noastră în Cuvântul lui Dumnezeu, în Cuvântul cel veșnic.

Dimensiunea eclesială a exegezei nu trebuie înțeleasă în sensul dat astăzi conceptului și care în sine este reduc-

Cuvântul lui Dumnezeu slujește scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii, interpretarea lui este propriu-zis eclesială, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca țel ultim împărtășirea cunoașterii mântuitoare a lui Dumnezeu, prin urmare scopul ei este esențial soteriologic. 5. Scriptura, inspirată și investită cu putere de la Duhul Sfânt, este canonul sau norma ce determină Tradiția autentică. Sfânta Scriptură nu conține întreaga Tradiție, însă nimic din ce contrazice Scripturile canonice sau este incompatibil cu ele nu face parte din Tradiția autentică. 6. Vechiul Testament trebuie interpretat tipologic, iar tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) și de asemenea dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip). 7. În conformitate cu viziunea patristică, Scriptura este integral și uniform inspirată de Duhul Sfânt. Așadar, poate fi interpretată după legea reciprocității exegetice. 8. În final, pentru a interpreta corect Scripturile, exegetul trebuie să le interpreteze din interior, însușindu-și modul de viață prescris de ele - „Hristos în noi”, în termenii Apostolului, p. 69-70. Acestea ar fi, în viziunea părintelui John BRECK, reperele pentru o „lectura christiana” a Sfintei Scripturi.

⁵ Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, p. 10.

ționist, nu trebuie să receptăm Eclesia ca topos ci ca și comunitate a credincioșilor care are ca datorie sfântă lectura Scripturii, deoarece chiar lectura este o etapă a hermeneuticii. Lecturarea Scripturii te realizează sau te face să te redescoperi ca ființă eclesială, nu doar ca un lector al unui eveniment istoric, este vorba de lectură și cuminecare a Cuvântului, cât de frumos! Potrivit acestei lecturi, există o altă caracteristică a hermeneuticii răsăritene, o altă dimensiune:

Dimensiunea pneumatică – comunicarea Duhului – textul este o realizare, o prezență și o împărtășire a Duhului, Scriptura se realizează astfel ca și cale de introducere în sfera de acțiune a Duhului Sfânt în istorie atunci și azi, ea este o călăuzire înspre realizarea cunoașterii lui Dumnezeu și a mărturisirii acestui adevăr veșnic. În dimensiunea pneumatică a exegezei rezidă forța generatoare a actului de dobândire a „gândului lui Hristos” (I Cor. 2, 16), a înaintării noastre spre deplinătatea vârstei lui Hristos. Ori aceasta nu este altceva decât naștere din Duhul, plinirea în noi a chipului lui Hristos, adică desăvârșirea chipului nostru într-o asemănarea lui Hristos care ne spune: ele, Scripturile, vorbesc despre Mine. Dar această renaștere spirituală însemnează o altoire a noastră în trupul mistic al lui Hristos, deoarece numai rămânerea în unitatea trupului mistic al lui Hristos te face apt primirii Duhului. Călăuzirea Duhului este necesară în actul exegetic deoarece însuși corifeul Apostolilor zicea că „nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia” (II Pt. 1, 20). În viziunea ortodoxă interpretarea nu este văzută numai ca o muncă a rațiunii umane, ci ca Revelația unică și reală a adevărului intern al mesajelor biblice, adevăr care, ca atare, este autentic și mântuitor⁶.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

În actul exegetic, persoana umană trebuie să se realizeze ca făptură deschisă unui eveniment de asceză, actul hermeneuticii biblice, după I Cor. 2, 7: „Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră”, fiind un act de accedere la înțelepciunea cea tainică a lui Dumnezeu, iar scopul exegezei este și unul eshatologic, de aceea trebuie să fim pe deplin conștienți de faptul că această dimensiune nu poate fi recunoscută doar prin spiritul uman. Din aceasta decurgând și caracterul eclesio-liturgic al exegezei răsăritene, iar acesta conduce la aspectul de „doxa”, la preamărire, și implicit la Liturghie. Reiese astfel importanța tradiției patristice pentru exegeza contemporană, necesitatea realizării continuității de mărturisitori, iar în acest caz nu vorbim despre o concordanță formală, ci de încercarea noastră deplin conștientă de a ne încadra în „intenția hermeneutică autentică a Sfinților Părinți”.

Iată de ce îmi face o deosebită plăcere să lansez cititorilor acestei cărți de excepție îndemnul de a-și aduce aminte că unii dintre ancestorii noștri au scris câteva dintre principiile hermeneutice ale Bisericii nedezbinate, cum ar fi: Sf. Ioan Casian care vorbește despre „littera gesta docet” – interpretarea literală; despre „quis credas allegoriae” – interpretarea alegorică; despre „moralis quid agas” – interpretarea tropologică, morală; sau despre „si quo tendas analogia” – cea analogică, ori tipologică- după cum o numește Sava Agouridis. Iată numai câteva dintre argumentele care te îmbie să guști din acest rod, fruct al mărturiei exegetice academice răsăritene, și-mi vine pe buze numele lucrării lui N. Milescu Spătaru, și spun că prin această lucrare „Stella orientalis lucet in Occidente”.

PR. IOAN CHIRILĂ

Partea a doua a lucrării este un veritabil act de „martyria exegetica orientalia in occidente”. Sunt conferințele susținute la Aachen în 2000, reunite sub titlul: „Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament”. Dar, pentru că m-am rezumat la a evidenția caracteristicile herminiei răsăritene, nu voi spune despre această parte decât că ea este *mărturie* și *doxologie*. Autorul identifică aspectul doxologic al Revelației și-i îmbie pe ascultători spre sfera redescoperirii manifestării liturgice a actului exegetic.

A fost o bucurie și un katarsis pentru mine lecturarea acestei mărturii, nu-mi rămâne decât să dau slavă lui Dumnezeu pentru faptul că ne-a arătat încă o dată „ce este bun și ce este frumos decât numai a locui frații împreună” (Ps. 132, 1). Manifestările martiric-exegetice sunt distincte, dar nu distante, însă nu se întâlnesc decât atunci când se regăsesc în exegeza lui Hristos, întâiul și unicul exeget desăvârșit al Revelației Treimii.

Pr. Ioan Chirilă, *ph.d.*,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Mult stimați colegi, dragi studenți, doamnelor și domnilor,

Noi, ortodocșii, suntem cu toții conștienți de imensa importanță a contactelor interortodoxe și a legăturilor familiare dintre Bisericile noastre ortodoxe din răsărit. Fără îndoială, la aceasta contribuie de asemenea și astfel de întâlniri academice, care au devenit posibile datorită programului european „Erasmus”. Aș dori să-mi exprim aici profundele mele mulțumiri părintelui decan precum și tuturor colegilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pentru invitație și pentru realizarea acestui proiect mult promis.¹

Doamnelor și Domnilor,

Cu siguranță, suntem conștienți cu toții de importanța și de marea însemnătate pe care a avut-o interpretarea Bibliei în creștinism, dar nu mai puțin și pentru că strădaniile de înțelegere a Vechiului și a Noului Testament au reprezentat o problemă serioasă pentru Biserica Veche încă din timpurile creștinismului primar.

Creștinii văd în Biblie fundament al credinței lor. După cum se știe, la unii dintre creștinii occidentali, ea reprezintă sursa exclusivă a creștinismului, în timp ce la noi, ortodocșii, ea este privită ca fiind una dintre sursele de importan-

¹Textul de față a fost susținut la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj în cadrul unei conferințe de teologie biblică în data de 10.14.2000.

ță primară. Cu toate acestea, de-a lungul veacurilor, Biblia a ocupat un loc însemnat în procesul credinței, atât în apus cât și în răsărit. Ea este punctul de plecare și firul director pentru credinciosul creștin, pentru propovăduirea credinței de către Biserică, precum și pentru strădaniile teologiei. În diferitele scrieri ale Vechiului și Noului Testament, Dumnezeu Se descoperă în Cuvânt, acesta fiind mai apoi fixat în scris de către oameni. În Biblia scrisă, dumnezeiescul întâlnește umanul. Condiționată de spațiu și timp, Sfânta Scriptură necesită permanent o nouă interpretare în lumina mereu schimbătoare înțelegeri a omului și a lumii, pentru a putea fi astfel transmisă generațiilor viitoare și a corespunde lumii moderne.

În primele secole ale creștinismului, în mod special la Sfinții Părinți, interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi a fost predominantă. La începutul epocii moderne - mai ales datorită reformatoarelor - s-a trezit interesul pentru sensul literal al cuvântului precum și pentru textul original. Începând cu perioada iluministă, o dată cu formarea conștiinței istorice moderne, s-a dezvoltat și metoda istorico-critică, cristalizată în cursul secolului al XX-lea, care a preluat încercarea de a face accesibile textele biblice în strânsă legătură cu istoria nașterii și transmiterii lor.

Nu e deloc eronat, ci mai degrabă indicat, ca în cadrul întâlnirilor dintre diferitele confesiuni creștine fie la nivel parohial, liturgic, sau academic, să se reflecteze asupra rupturii dintre Biserică de răsărit și cea de apus, ruptură care s-a produs oficial în anul 1054. Fiecare din cele două Biserici a pășit pe drumul ei propriu după această schismă care a contrastat puternic cu strădaniile ecumenice de apropiere bazată pe încredere, ce au avut loc în ultimele decenii ale secolului nostru. Această separare a marcat puternic până în prezent toate domeniile vieții bisericești și ale științei teologice, printre altele și Teologia Biblică.

Așa cum am arătat mai sus, în domeniul interpretării Sfintei Scripturi s-au dezvoltat *două direcții diferite* de înțelegere științifică. În biserica occidentală s-a impus metoda istorico-critică, bazată pe o puternică examinare istorică, având un instrument exegetic corespunzător. Biserica de răsărit a acordat, însă, un spațiu mai mare acțiunii divine în istorie, astfel încât ermineutica patristică tradițională a Ortodoxiei nu consideră misterul ca fiind separat de cercetarea rațională.

Este vorba de două modalități diferite de contemplare și cercetare. *Reprezintă, oare, aceste două direcții exegetice, două dimensiuni ce nu se mai pot pune de acord ?*

După părerea mea, convergența acestor două exegeze nu numai că e posibilă dar e și absolut indispensabilă pentru a avea o înțelegere globală a Scrierilor Sfinte. apusul ar trebui să devină ceva mai „tradițional” iar răsăritul ceva mai „modern”. Numai în acest fel se va putea obține și o apropiere ecumenică la nivel academic.

În prezent, meritele exegezei istorico-critice în lămurirea textelor biblice sunt incontestabile, chiar și pentru ermineutica ortodoxă. Totuși, acestei interpretări istorico-critice i se reproșează tot mai frecvent faptul că împreună cu ipotezele și metodele sale temeinice, ar conduce cititorul la o nesiguranță cu privire la ceea ce rămâne demn de crezut din afirmațiile biblice, care reprezintă un adevăr conferit de revelația divină. În afară de aceasta există pericolul ca mesajul Bibliei, exprimat în mod diferit prin imagini și simboluri, să fie pierdut din vedere.

Pe acest fundal sunt puse în joc modalitățile tradiționale ale interpretării biblice precum și cele noi, cu ajutorul lingvisticii și a psihologiei subconștientului.

Cred că merită chiar foarte mult ca, în cadrul acestei conferințe, să discutăm o serie de probleme centrale pentru credință, legate de interpretarea Sfintei Scripturi. La

aceasta mai trebuie să arătăm și șansele și granițele diverselor căi de înțelegere a textelor biblice și totodată să evidențiem importanța Bibliei și a interpretării biblice pentru credință și teologie. Explicarea etapelor metodice cu ajutorul planului acestei conferințe: Ermeneutica ortodoxă și cea occidentală:

OBSERVAȚII INTRODUCTIVE CU PRIVIRE LA TERMINOLOGIE

0.1. Despre noțiunile de „exegeză” și „interpretare”

Îndeletnicirea cu ermeneutica implică automat alte două noțiuni, care apar permanent în același context: exegeza și interpretarea.

Vechiul verb grecesc ἐξηγέομαι, în forma sa ne-activă și echivalentul său ἐξηγέω din greaca modernă înseamnă a conduce în afară, a explica, a tălmăci, a descrie sau a povesti. Încă de timpuriu acest termen împreună cu derivații săi a fost folosit în diverse domenii științifice (literatură, drept, religie) ca un fel de *terminus technicus* pentru explicarea și comentarea diverselor texte. În combinație cu ἐρμηνεύω care aparține aceluiași câmp semantic, la care capacitatea de expresie stă în prim plan, el are aspectul lui „a traduce”. Ambii termeni se regăsesc în echivalentul latinesc *interpres*, *interpretatio*, *interpreto*. Folosirea modernă a limbii diferențiază semnificațiile corespunzătoare a cuvintelor împrumutate: „interpretarea” reprezintă astăzi o noțiune generală superioară de tălmăcire, în timp ce „exegeza” se limitează cu precădere la domeniul teologic al explicării Bibliei. Câmpul semantic este completat cu noțiuni care se refereau inițial la forma literară a interpretării, ca de exemplu: „a comenta” respectiv „comentariu”. În cadrul teologiei există, referitor la exegeză, două utilizări lingvistice: una mai amplă, care definește întreaga știință biblică

(introducere, istorie, teologie ș.a.m.d. din Vechiul, respectiv Noul Testament) în raport cu alte discipline teologice și alta mai restrânsă, care se referă la interpretarea orientată metodic și la modalitatea de înțelegere a textelor biblice. Din particularitatea Bibliei de a fi mesaj divin transmis de oameni și Revelație a lui Dumnezeu, rezultă că exegeza trebuie să lucreze pe de o parte literar-științific și istoric, iar pe de altă parte trebuie să aprecieze în mod just factorul inspirație. Ea este chemată să combine, după măsura creștină, metodele filologice umane și revelația divină. În timp ce, cea dintâi, adică metoda literar-științifică se realizează cu precădere pornind de la textul particular, cea de-a doua, adică factorul condiționat de inspirație este inteligibil numai în lumina unității și totalității Sfintei Scripturi.

Când vorbim astăzi de exegeză biblică, ne referim la cercetarea științifică a textelor biblice după principiile și criteriile propuse de ermeneutică. Putem observa aici că în spațiul teologic grec noțiunea corespunzătoare „ἐξήγησις” nu se utilizează deloc. Se folosește doar ocazional cuvântul „ἐξηγητικὴ” el neînsemnând direct interpretarea unui text biblic concret, ci se referă mai mult la teoria despre metodele de interpretare. Termenul „ἐξηγητικὴ” este folosit așadar ca echivalent al termenului ‘ermeneutică’. Deoarece în înțelegerea profundă a sensului textelor biblice este vorba de o știință umanistă, capacitatea de empatie și așteptările personale ale exegetului joacă un rol apreciat drept pozitiv, atâta timp cât exegetul rămâne conștient de această „preînțelegere”. Necesitatea acestei științe rezultă pe de o parte din caracterul lingvistic al documentelor biblice, iar pe de altă parte din marea distanță temporal-culturală existentă între manuscris și cititorul actual. De fapt este vorba de strădaniile îndreptățite ale omului de a înțelege corect mesajul revelației divine și de a și-l însuși. Întrucât semnificațiile unui text nu ne mai sunt la îndemână, actuala exe-

geză consideră drept primă sarcină, scoaterea în evidență a acestor semnificații, cel puțin pentru timpul și mediul în care au fost compuse. Cercetarea biblică științifică a existat din cele mai vechi timpuri; dar abia în perioada „iluministă” am devenit conștienți de metoda aplicată și am încercat s-o rafinăm, mai ales cu intenția de a descoperi „ce s-a întâmplat cu adevărat”, adică sub aspect pur istoric. Acest lucru a condus la metoda istorico-critică practică și azi de către știința biblică occidentală, dar pusă mereu la încercare de o „nouă critică”.

0.2. Termenul „ermineutică”

Acestui concept îi stă la bază cuvântul grecesc „Ἑρμηνεία” respectiv verbul grecesc „Ἑρμηνεύω”. Ἑρμηνεία = substantiv din verbul Ἑρμηνεύω (= a tălmăci, a explica, a contribui la înțelegere). Cuvântul Ἑρμηνεία înseamnă actul explicării, adică interpretarea pur și simplu a unui text. Ἑρμηνευτική = adjectiv substantivizat, care indică procesul exegezei; așadar echivalent al ermineuticii.

Ermineutica biblică este teoria interpretării Scripturii. Ea reflectează nu numai asupra aplicării textelor biblice, ci și asupra sarcinilor, premiselor, principiilor înțelegerii, categoriilor precum și asupra responsabilității exegezei.

Aici aș vrea să mă concentrez asupra a două componente problematice de bază ale ermineuticii biblice, care au fost luate foarte în serios și amplu discutate atât în răsărit cât și în apus. Ne este clar tuturor, că exegeza biblică de la începuturi și până în prezent, a fost marcată de două constelații problematice importante. Pe de o parte domină o anumită tensiune între exigența canonică a Sfintei Scripturi, legată de Revelația divină și forma ei literară, istoric-contingentă a scrierilor biblice. Prin aceasta, exegezei biblice i se ridică întrebarea în legătură cu relația dintre metoda fi-

lologică și cea teologică precum și dintre amintirea istorică și interpretarea normativă contemporană. Pe de altă parte, Vechiul Testament al creștinătății este unica și întreaga Biblie a evreilor. Acest lucru ridică nu numai problema legitimității unei *interpretatio christiana* a Vechiului Testament, ci și întrebarea despre unitatea Sfintei Scripturi în dualitatea celor două părți. Această problemă este rezolvată, de fapt, prin Noul Testament și prin atitudinea sa față de Vechiul Testament precum și prin modelul corespunzător „făgăduință—împlinire” al exegezei creștine.

În acest context final aș dori să redau un citat al Sfântului Părinte Ioan Hrisostom: „Vechiul Testament îl întâmpină pe cel Nou, iar Noul Testament îl interpretează pe cel Vechi. De mai multe ori am accentuat faptul că cele două testamente reprezintă două fiice și două surori care servesc aceluiași stăpân. Domnul a fost vestit prin prooroci; Hristos e predicat în Noul Testament; Noul Testament este cu atât mai mult nou, cu cât cel Vechi i-a venit în întâmpinare. Cel Vechi, însă, nu și-a pierdut valoarea. Mai mult, el este interpretat în cel Nou.” (P.G. 50, 796)

I. PRINCIPIILE DE BAZĂ ȘI PREMISELE ERMINEUTICII ORTODOXE

1.1. Caracterul eclesial al ermineuticii ortodoxe

Un prim aspect important în cadrul interpretării biblice ortodoxe se referă la terenul sau spațiul pe care, respectiv în care, a fost întreprinsă interpretarea cuvântului lui Dumnezeu. O cunoscută frază a teologiei ortodoxe sună astfel: „Interpretarea, ca încercare de a pătrunde în profunzimea sensului textului pentru a-l înțelege pe deplin, este o funcție, o datorie și un dar în Biserică”². Numai Biserica îndrumată de Duhul Sfânt posedă autoritatea deplină³ de a interpreta adevărul divin revelat și de a-l face folositor mântuirii credincioșilor⁴. De aceasta se leagă un alt princi-

² G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie*, (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă) *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 114 und 115; *Idem.*, *Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis*, (=Revelația, inspirația și interpretarea Scripturii conform înțelegerii ortodoxe), *Una Sancta* 2 (1980) 128. De menționat ar fi aici și lucrarea lui M. Basarab, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift*, (=Biserica – propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 43-49.

³ A se vedea P. Evdokimov, *Principes de l'herméneutique orthodoxe*, (=Principii ale ermineuticii ortodoxe) *Contacts* 138 (1987) 135.

⁴ A se vedea dezbaterile acestor teme la M. Siotis, *Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche* (=Eclesiologia ca fundament al interpretării Noului Testament în Biserica Ortodoxă Greacă), *Θεολογία* 31 (1960) 516 ff. A se vedea mai departe cuvântul fr. Augustin: „N-aș putea crede ceea ce e scris, dacă nu m-ar fi îndrumat autori-

piu foarte cunoscut: «Extra Ecclesiam nulla veritas». Mântuirea și adevărul care-i servesc acesteia, sunt proprietăți esențiale ale Bisericii lui Hristos care, după mărturia Noului Testament, este „θεοῦ γεώργιον καὶ οἰκοδομή” (ogorul și zidirea lui Dumnezeu, I Cor. 3, 9), „κατοικητήριον τοῦ θεοῦ” (locăș al lui Dumnezeu, Efes 2, 22), „οἶκος θεοῦ -στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας” (casa lui Dumnezeu — stâlp și temelie a adevărului, I Tim. 3, 15). „Singură Biserica, în virtutea Sfântului Duh ce locuiește în ea, este nu numai păstrătoarea infailibilă ci și autenticul învățător, judecător și interpret al revelației divine cuprinsă atât în Tradiție cât și în scrierile canonului Noului Testament”⁵, așa cum a formulat profesorul de teologie al Noului Testament, atenianul Evangelos Antoniadis, în anii 30 ai secolului nostru. Biserica reprezintă așadar vlăstarul din care pornesc mai apoi toate mlădițele vieții creștine. Petros Vassiliadis din Tesalonic exprimă acest lucru astfel: „[...] it is generally acknowledged the proper place of the Bible is the Church, for it existed long before the formation of Scripture. (Este în general cunoscut locul Bibliei în Biserică, care există înainte de formarea Scripturii)”⁶.

Bineînțeles, cunoașterea Bibliei care poate rezulta numai dintr-o interpretare luminată, este o sarcină a tuturor credincioșilor conștienți de acest lucru. Urmând hotărârilor celui de-al VII-lea Sinod ecumenic, cunoașterea Scripturii reprezintă o datorie a tuturor creștinilor. Conform ce-

tatea Bisericii”, (Contra Epistolam Manichaei 6 ; P.L. 42, 176).

⁵ E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele lor teologice) în: Procès-Verbaux du premier Congrès de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 149.

⁶ P. Vassiliadis, Scripturae Authority in Early Christian Hermeneutics, (=Autoritatea Scripturii în Ermineutica creștină primară) în: Μνήμη Festschrift für I. E. Anastasiou, (=Ediție festivă pentru I. E. Anastasiou) Tesalonic 1982, pag. 106.

lui de-al doilea canon⁷ al aceluiași sinod (*Nicaenum II*), studiul și interpretarea Bibliei aparțin îndatoririlor specifice ale clerului (și în special ale episcopatului), altfel spus: ierarhia bisericească poartă răspunderea pentru interpretarea normativă a Scripturii prezentată permanent poporului lui Dumnezeu spre îmbogățirea sa spirituală, spre întărirea credinței sale și în cele din urmă spre mântuire.

1.2. Dimensiunea pneumatică a Sfintei Scripturi

Biblia inspirată, exprimând tainica înțelepciune a lui Dumnezeu⁸, își are „sediul în viață”, în sânul comunității creștine. Aici trebuie să evidențiem grija specială a Bisericii Ortodoxe de a păstra unitatea dintre Biserică și Scriptură. „Scriptura și Biserica se află într-o relație organică una față de cealaltă, pentru că autorul ambelor este însuși Duhul Sfânt care a grăit prin prooroci” și care a inspirat pe „autorii sfinți la redactarea Bibliei”⁹. În viziunea ortodoxă, este accentuat clar caracterul divino-uman al Sfintei Scripturi, ca urmare a inspirației venite de la Duhul Sfânt. Această inspirație trebuie înțeleasă numai în domeniul sensului

⁷A se vedea textul grecesc în: G. Rhalles – M. Potles Vol 2, Atena 1852 (ND: 1966), pag. 560-561. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, (=Sintagma sfințelor și dumnezeieștilor canoane) Bd. 2, Atena 1852 (ND: 1966), S. 560-561: «[...] Ἐν τοῖς δικαίωμασι σου μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου· πάντας μὲν Χριστιανοὺς τοῦτο φυλάττειν σωτήριον κατ’ ἐξαιρέτον δέ, τοὺς τὴν ἱερατικὴν ἀμπεχομένους ἀξίαν. Ὅθεν ὀρίζομεν, πάντα τὸν προάγεσθαι μέλλοντα εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς βαθμὸν [...] ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς, καὶ οὐ παροδευτικῶς [...] πᾶσαν τὴν θείαν Γραφὴν [...] Οὐσία γὰρ τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια, ἧγουν ἡ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπισημῆ.» A se vedea alte informații la Th. Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente (=Lucrarea Duhului Sfânt în predicarea Evangheliei și savârșirea tainelor), Orthodoxes Forum 2 /1988, 36-37

⁸. A se vedea I Cor. 2, 7; Ef. 1, 17; 3, 10; Col. 1, 26 f.; 2, 3

⁹. M. Basarab, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica – propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), Orthodoxes Forum 2 (1988) 45: „Scriptura, Tradiția și Biserica alcătuiesc o unitate pentru creștinii ortodocși.”

și nu în forma literal textuală sau în formarea lingvistică a textului. „Poate fi așadar vorba de o inspirație conceptuală și nu de una verbală sau de o dictare cuvânt cu cuvânt din partea Sfântului Duh”¹⁰.

Pe lângă aceasta, contribuția patristică în domeniul ermineutic este indispensabilă; ca urmare a acestei contribuții Scriptura nu este autonomă, ci există numai în cadrul Bisericii. Scriptura provine din Biserică și se referă la ea¹¹. Pe baza dimensiunii pnevmatice a Bibliei și prin aceasta și a ermineuticii ortodoxe, exegetul poate să înțeleagă „gândul lui Hristos” (I Cor. 2, 16) numai în cadrul Bisericii, purtătoare de Duh, pentru ca mai apoi să interpreteze adevărul creștin corect și autentic. Sfântul Irineu referindu-se la aceasta scrie: „Exegetul care nu urmează Bisericii nu poate primi pe Duhul lui Dumnezeu”¹². De aceea, Biserica devine cheazășia revelației adevărate a lui Dumnezeu.

Autorii Noului Testament ne avertizează asupra unei interpretări independente a Scripturii, în afara cadrului bisericesc. În a doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru, în care este accentuată, în general, importanța Bisericii și a Tradiției apostolice pentru interpretarea Scripturii, se află o axiomă ermineutică de bază „πάσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται” („Nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia”)¹³.

¹⁰ E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele lor teologice), în: Procès-Verbaux de premier Congrès de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 156.

¹¹ P. Vassiliadis, Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evangheliilor (Premise teologice și istoric-filologice precum și abordări exegetice a celor patru Evanghelii)), Tesalonik 1990, pag. 66.

¹² Adversus haeresis III, 24, 1: P.G. 7, 966c–967A.

¹³ A se vedea II Petru 1, 20 și II Petru 3, 16-17, unde este vorba despre pericolul falsificării sensului textului. A se vedea de asemenea H.-F. Klauck, Die katholis-

Acest pasaj din Noul Testament, deși se referă la interpretarea creștină a Vechiului Testament, este la fel de valabil și pentru interpretarea întregii Scripturi. Capacitatea și forța intelectului uman nu sunt suficiente pentru a cerceta și explica cuvântul lui Dumnezeu. În următorul verset (II Petru 1, 21) autorul Noului Testament motivează axioma de mai sus: „οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἤνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι” (= „Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt”). Un exeget care încearcă să interpreteze Scriptura în afara criteriilor bisericești se expune pericolului unei interpretări greșite, din cauza lipsei cunoașterii divine autentice. De aceea, în viziunea ortodoxă, interpretarea nu e văzută numai ca o muncă a rațiunii umane, ci ca „revelația unică și reală a adevărului intern al mesajelor biblice, adevăr care, ca atare, este autentic și mântuitor”¹⁴.

1.3. Persoana exegetului ca premisă a interpretării

Ermeneutica autentică nu înseamnă numai preocuparea teologului pentru literele izolate ale textului; aceasta nu este, însă, exclusă dar este înțeleasă numai ca parte și instrument pentru atingerea scopului principal al exegezei și anume: înțelegerea corectă, aprofundată a planului divin

che neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I și Vatican II), în: *M. Weitflauff—P. Neuner, Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag* (=Pentru voi episcop – împreună cu voi creștin, lucrare aniversară pentru cardinalul Wetter la a 70-a zi de naștere), St. Ottilia, 1998, p. 85, și următoarele.

¹⁴ *Iolin Panagopoulos* Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, Sonderdruck aus: *Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου* (=Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediție specială din: Prelegeri ale Primei Conferințe Ortodoxe), Atena 1973, pag. 7

de mântuire. De aceea, atitudinea personală a exegetului față de trupul Bisericii lui Hristos joacă un rol hotărâtor. E interesant de remarcat că în teologia ortodoxă viața exegetului bineplăcută lui Dumnezeu a devenit premisa¹⁵ unei interpretări credibile, în timp ce ermeneutica nu este doar o „metodă seacă”, ci este legată strâns de viața întru credință. Într-una din cele aproximativ 2000 de scrisori exegetice rămase de la părintele bisericesc Isidor din Pelousion (născut în jurul anului 360 în Alexandria — decedat în jurul anului 435), aceste criterii bisericești pentru exegeți sunt clar formulate: „Cel ce se dedică acestei probleme importante și încearcă să interpreteze sensul Sfintelor Scripturi trebuie să aibă limbajul clar și cuviincios iar pe de altă parte trebuie să fie pios și cu frică de Dumnezeu. El trebuie să urmeze Scripturilor și nu să le anticipeze sau deformeze sensul după bunul său plac. Pentru că cel ce îndrăznește să le falsifice sau să le interpreteze greșit își pune în pericol sufletul însuși¹⁶.”

Textele patristice, care ne-au dat indicații și sfaturi pentru interpretarea constructivă a Scripturii, presupun atât credință adevărată (ὁρθοδοξία) în învățătura Bisericii, în principal în dogma trinitară, cât și personalitatea capabilă de asimilare a exegetului care poate conviețui spiritual cu autorii Bibliei. Renumitul teolog și episcop alexandrin, Sf. Atanasie cel Mare, descrie foarte potrivit atitudinea nece-

¹⁵ A se vedea *Athanasie cel Mare*, *Oratio de Incarnatione Verbi* 57: P.G. 25, 196 C.

¹⁶ Isidor de Pelousion, *Epistolarum Lib. III*, 292: P.G. 78, 965 D: “Τὸν λαμπρῶς ἀπτόμενον ὑποθέσεως, καὶ τὸν νοῦν τῶν Ἱερῶν Γραφῶν ἐρμηνεύσαι πειρώμενον, χρητὴν μὲν γλῶτταν ἔχειν σεμνὴν τε καὶ τρανὴν, τὴν δὲ γνώμην εὐσεβῆ τε καὶ εὐαγῆ, ἀκολουθεῖν τε αὐταῖς, καὶ μὴ ἡγείσθαι, μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα, τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιάζεσθαι. Τοῖς γὰρ παραποιεῖν καὶ παρερμηνεύειν τολμῶσι, κίνδυνος ἐπήρητῃται μέγιστος εἰς αὐτὴν τὴν ψυχὴν βλέπων.”

sară a exegetului față de sfințenie: „Pentru studiul și înțelegerea autentică a Scripturii e nevoie de o comportare bună, o inimă curată, de virtute întru Hristos, pentru ca pe această cale spiritul să ajungă la ceea ce năzuiește și să-l înțeleagă într-atât, cât naturii umane îi poate fi accesibilă cunoașterea lui Dumnezeu Logosul. Întrucât fără gândul pur și fără imitația vieților sfinților, nimeni nu poate înțelege limbajul sfinților”¹⁷. Este vorba de *asceza ermeneuticii biblice*, care este tocmai premisa acesteia.¹⁸

Faptul că printr-o metodă de interpretare pur filologică și intelectuală nu se ajunge la o interpretare corectă a Scripturii reiese din următorul verset: I Cor 2, 7. Conform acestor cuvinte, mesajul interpretativ al Sfintei Scripturi reprezintă: „θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν” (cuvintele Scripturii, sunt așadar: „înțelepciunea cea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rându-it-o mai înainte de veci, spre slava noastră”). În acest verset din Noul Testament sunt exprimate corespunzător atât obiectul cât și scopul eshatologic al ermeneuticii creștine. Înțelepciunea tainică a lui Dumnezeu¹⁹, care duce la δόξα, nu poate fi explicată prin metode subiective. În legătură cu acest verset, Apostolul Pavel răspunde la problema adevăratei interpretări a Bibliei prin indicațiile asupra sprijinului Divin necesar: (I Cor. 2, 10) „ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ

¹⁷ *Atanasie cel Mare*, De Incarnatione Verbi 57: BEP 30, 121. Textul german din: A. Stegmann (trad). Des Heiligen Athanasius Schriften, (Bibliothek der Kirchenväter 31) (=Scrierile Sfântului Atanasie, (Biblioteca Sfinților Părinți; 31), Kempten 1917, pag. 155.

¹⁸ *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παραδόσις ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole și tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena, 1991, pag. 50.

¹⁹ A se vedea și Rom. 16, 25 f; I Cor. 10, 11; Ef. 3, 4 f; Col. 1, 26 și următoarele.

τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ" (= „Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile Lui Dumnezeu"). O încercare, din partea exegetului, de înțelegere independentă a înțelepciunii lui Dumnezeu, transmisă în scris, ar fi o prea mare îndrăzneală. Contextul larg al acestui fragment al Sfântului Apostol Pavel accentuează, fără echivoc, suplimentul indispensabil strădaniei umane adică Duhul lui Dumnezeu (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. — I Cor. 2, 11). Sfântul Pavel subliniază contribuția necesară a Duhului lui Dumnezeu²⁰ la cercetarea înțelepciunii divine și la recunoașterea darurilor lui Dumnezeu și diferențiază strict acest Duh de duhul lumii (secularizat) (I Cor. 2, 12): „ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν" (= „Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu"). Rezultă așadar clar că pentru Sfântul Pavel conținutul învățaturii pnevmatice, adică înțelepciunea lui Dumnezeu (σοφία θεοῦ vezi I Cor. 1, 24) care a fost dată oamenilor nu este un simplu adevăr al lumii și nu poate fi recunoscută doar prin spiritul uman. Prin aceasta în versetul I Cor. 2, 11 se aplică principiul vechi platonice, neoplatonic dar și stoic al „Identicului prin Identic" („ὁμοιον ὁμοίῳ")²¹ pentru a exprima însemnătatea ajutorului divin.

²⁰ Sfântul Pavel ne face atenți asupra Sfântul Duh trimis nouă de către Dumnezeu în I Tes. 4,8.

²¹ I Cor. 2, 11 „τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἐγνώκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ" (= „Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu"). Despre vechiul principiu filosofic în cadrul interpretării acestui fragment a se vedea St. Conzelmann, „Der erste Brief an die Korinther (KEK 5. Abteilung - 11 Aufl.)" (= Epistola I către Corinteni (KEK diviziunea 5, ed. a 11-a) Göttingen 1969, pag. 84 și următoarele. Vezi și E. Schweizer, πνευματικός in:

1.4. Caracterul bisericesc—liturgic al exegezei

O interpretare bineplăcută lui Dumnezeu necesită mai întâi desăvârșirea omului în viața sacramentală a Bisericii, adică în Liturghie. Cu alte cuvinte: „Revelația misterului Logosului Divin, adică interpretarea este un act liturgic al Bisericii”²². Păstrând adevărul Dumnezeiesc în Liturgie²³ și interpretându-l în același timp spre mântuirea oamenilor și lauda lui Dumnezeu (interpretarea liturgică), numai Biserica e aceea care poate să garanteze valabilitatea interpretării exegetului condus de spiritul ei. Biserica e zugrăvită ca un fel de vas în care se păstrează adevărul. În exegeza ortodoxă suntem mereu avertizați asupra unei interpretări a textelor biblice care au loc în afara trupului și spiritului Bisericii. Doar cadrul Bisericii lui Hristos îi acordă interpretului, care se poate înșela ușor ca om de știință independent, garanția unei exegeze creștine constructive și credibile a textului.

Acest lucru e accentuat în mod semnificativ de către Enciclica patriarhilor orientali (cap. 2) care comentează al 19-lea Canon al celui de-al Șaselea Sinod ecumenic (Trullanum). Mai întâi, un extras interesant din acest al 19-lea Canon care se referă la linia exegetică credibilă a Sfinților Pă-

ThWNT, vol. 6 editat de G. Friedrich, Stuttgart 1990, pag. 442 și următoarele.

²² Joli Panagopoulos, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (=Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediție specială din: Prelegeri ale Primei Conferințe Ortodoxe), (extras din: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena 1973), pag. 9 f. Vezi pe aceeași pagină nota 10, în care versetul Evrei 1, 1 ff. este definit drept „programul ermeneuticii Noului Testament”.

²³ Vezi Joli Panagopoulos, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (= Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediție specială din: Prelegeri ale Primei Conferințe Ortodoxe), (extras din: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena, 1973, pag. 18 unde se accentuează următorul lucru: „În afara participării liturgice (Κοινωνία), interpretarea e o pură erezie.” Vezi și P. Evdochimov, Principes de L'hermeneutique orthodoxe (=Principiile ermeneuticii ortodoxe), Contacts 138 (1987) 135.

rinți: „În fiecare zi și mai ales duminica întâistătătorii Bisericii trebuie să învețe clerul și poporul prin cuvintele pioase ale Sfintei Scripturi [...]. Dacă ar apărea, însă, vreo discuție contradictorie cu privire la un anumit pasaj din Scriptură, ei nu ar trebui să-l interpreteze altfel, ci interpretarea lor să fie întocmai ca luminătorii și învățătorii Bisericii, care l-au așternut pe hârtie prin scrierile lor”²⁴. Apoi textul canonului este comentat și explicat amplu: „Omul care vorbește doar de la sine, poate greși, se poate înșela sau înșela; Biserica ecumenică, care n-a vorbit și nici nu vorbește de la sine, ci prin Duhul lui Dumnezeu (pe care îl are și-l va avea mereu drept învățător până la sfârșitul veacurilor) nu poate greși, nu se poate înșela și nici înșela pe alții niciodată, ci dimpotrivă, ea este infailibilă, asemenea Sfintei Scripturi, și nu-și pierde niciodată importanța înnăscută”²⁵.

1.5. Aserțiunile ermeneutice ale tradiției în exegeza patristică

Tradiția neîntreruptă, percepută și luată în considerare până în prezent, reprezintă în același timp un principiu deosebit de important și o premisă a ermeneuticii ortodo-

²⁴ A se vedea Canonul al 19-lea al celui de-al 6-lea sinod ecumenic din palatul Trullan, Constantinopol în: G. Rhalles—M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, (Sintagma sfintelor și dumnezeieștilor canoane) vol 2, Atena 1852 (ND:1966), pag. 346-347. Fragmentul din canon care ne interesează: „Ὅτι δεῖ τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προεστώτας, ἐν πάσῃ μὲν ἡμέρᾳ, ἐξαίρετως δὲ ἐν ταῖς Κυριακαῖς, πάντα τὸν κλῆρον καὶ τὸν λαὸν ἐκδιδάσκειν τοὺς τῆς εὐσεβείας λόγους [...] Ἀλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινήθῃ λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἐρμηνεύεωσαν, ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες, καὶ διδάσκαλοι, διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις εὐδοκίμεῖωσαν, ἢ λόγους οἰκείους συντάττοντες.”

²⁵ Această notă din lucrarea episcopului și canonistului sârb N. Milasch, „Canoanele Bisericii ortodoxe” (lb. română) este indicată în lucrarea lui M. Basarab, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica — propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), ‘Orthodoxes Forum’ 2 (1988) 48 cu nota 10.

xe. De aceea, știința biblică ortodoxă arată, începând cu Vechea Biserică și până la experiența bisericească actuală și teologia universitară²⁶, o continuitate neîntreruptă într-o discontinuitate de perioade.²⁷

Interpretarea biblică ortodoxă își câștigă caracterul său tradițional prin aceea că ia drept factor ermineutic indispensabil tradiția vie ca transmitere a vieții bisericești în strânsă legătură cu Sfânta Scriptură²⁸. În cadrul tradiției, Scriptura și Biserica au fost văzute dintotdeauna ca o unitate, cu atât mai mult cu cât noțiunea de „tradiție” nu descrie altceva decât fundamentul temporal-istoric ce a transmis credința Bisericii de-a lungul secolelor, începând din perioada apostolică și continuând de-a lungul diferitelor secole și epoci istorice²⁹. Strânsa legătură a Scripturii și Bisericii cu Tradiția este foarte clară mai ales sub următorul aspect: „Interpretarea spirituală bazată pe experiență (în cadrul Bisericii) a revelației este continuarea interpretării Scripturii de către „martorii” lui Iisus, care ne-a fost transmisă prin Tradiție”³⁰.

²⁶ *Joh. Pannagopoulos*, 'Η ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Știința biblică în Grecia ieri și astăzi.), *Gregorios ho Palamas* 57 (1974) 22-41.

²⁷ A se vedea *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), extras din *Θεολογία*: vol 60, Atena 1989, pag. 74.

²⁸ A se vedea referitor la această tematică, interesantul capitol cu titlul: „Die Überwindung der 'Zwei-Quellen-Theorie': wechselseitige Transparenz der 'geschriebenen' und der 'ungeschriebenen' apostolischen Überlieferung” im Buch des römisch-katholischen Ostkirchenhistorikers” (=Depășirea teoriei celor două surse: transparența reciprocă a transmiterii apostolice „scrise” și „nescrise” în cartea istoricilor romano-catolici din Biserica de răsărit), *H. J. Schulz*, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, (=Mărturisire în loc de dogmă. Criterii ale obligativității învățăturii bisericești), Freiburg-Basel-Viena, 1996, pag. 49 ff.

²⁹ A se vedea *Th. Nikolaou*, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute* (=Importanța tradiției patristice în teologia actuală), *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 12-14.

³⁰ *M. Başarab*, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift*,

Trecând peste înțelegerea generală a tradiției, trebuie să luăm în considerare, în acest punct, rolul imens al contribuției patristice la ermeneutică. Bogăția textelor exegetice ale Sfinților Părinți, care „au valoarea unor martori vii ai transmiterii apostolice”³¹, nu poate și nu trebuie să fie neglijată de Biserica ortodoxă.

Un prim punct care clarifică însemnătatea și importanța interpretării patristice a Scripturii este faptul că Sfinții Părinți se consideră drept continuatori și chiar parte integrantă a vechii tradiții bisericești transmise. Ei s-au integrat în fluxul tradiției. Drept mărturie pentru aceasta stau intenția lor ermeneutică și „conștiința” generală a operelor lor, din care ies în evidență păstrarea, explicarea și predarea mai departe a materialului textual al Sfintei Scripturi împreună cu meditațiile lor critice asupra textului³². Sfinții Părinți „nu s-au gândit niciodată că scrierile lor ar putea înlocui Evangheliile și Epistolele Noului Testament. Pentru ei, Scriptura a rămas mereu nu numai criteriul punctelor lor de vedere, ci și tezaurul inepuizabil de inspirație și viață spirituală”³³, așa cum a accentuat clar Savvas Agouridis, cercetător al Noului Testament.

La tratarea textelor sfinte, Sfinții Părinți, ca exegeți ai Scripturii, au avut mereu în vedere promovarea credinței

(=Biserica — propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 47.

³¹ E. Antoniadis, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, (=Principiile ermeneutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele lor teologice), în: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Atena 1939, pag. 171.

³² A se vedea și expunerile corespunzătoare ale lui *Joh. Panagopoulos*, *Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον*, (=Știința biblică în Grecia ieri și astăzi.) *Gregorios Palamas* 57(1974) 28.

³³ S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 52.

adevărate, nefalsificate. Mircea Basarab, cercetător biblic ortodox, scrie: „Lectura și explicarea Bibliei se face pentru întărirea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. La această concluzie ajungem dacă urmărim exegeza Sfinților Părinți și omiliile primelor opt secole”³⁴. Ca urmare a faptului că Sfânta Scriptură nu se situează deasupra Bisericii, ci este expresia autentică a însăși credinței și vieții acesteia, aflată în relație organică cu viața și credința întregii Biserici de-a lungul secolelor³⁵, operele patristice apar ca legătură vie, ca identificare a Scripturii cu Tradiția și ca purtătoare ale credinței și vieții creștine³⁶. În disertația ei (Tesalonic 1992), Despo Lialiou, profesoară de teologie la Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Tesalonic, prezintă concepția lui Grigore Teologul³⁷ (*329/30, † în jurul anului 390) cu referire la acest lucru: „Sfântul Grigorie este clar: Sfânta Scriptură și Tradiția se identifică pentru că sunt identice prin scop și conținut; mai bine spus: e tocmai credința în Dumnezeu cea care după Vechiul și Noul Testament, unește viața Sfinților Părinți, având în centru acțiunea comună întru Duhul Sfânt”³⁸.

³⁴ M. Basarab, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift* (=Biserica-propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 47.

³⁵ La S. Agouridis, *Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica textelor sfinte), Atena 1982, pag. 52.

³⁶ Despre această tematică unitară și importanța ei în credința creștină, a se vedea și K. Backhaus - F. G. Untergassmaier (ed.) *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, (=Scriptură și tradiție. Lucrare omagială pentru Josef Ernst la a 70-a zi de naștere), Paderborn 1996.

³⁷ A se vedea de exemplu Grigore Teologul, *Ad Pentekostam, Oratio 41: BEP 60, 116 f.*: „Τοῦτο (sc. der Heilige Geist) ἐνίργει, πρότερον μὲν ἐν ταῖς ἀγγελικαῖς καὶ οὐρανίοις δυνάμεσι καὶ ὅσαι πρῶται μετὰ Θεόν καὶ περὶ Θεόν [...] Ἐπειτα ἐν τοῖς Πατράσι καὶ ἐν τοῖς προφήταις [...] Ἐπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς [...]”

³⁸ D. Lialiou, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴ Θεολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου* (=Interpretarea Sfintei Scripturi în teologia Sf. Grigore Teologul),

Pentru a evidenția însemnătatea și rolul Bisericii și totodată legătura indestructibilă dintre Sfânta Scriptură și Tradiția credinței creștine, profesorul ortodox și cunoscutul ecumenist Nikos Nissiotis (mort într-un accident în 1986) a scris: „Nici o grupare bisericească ierarhică sau specializată nu deține autoritatea în ceea ce privește interpretarea Bibliei. În Biserică nu există două autorități, care să se desfășoare paralel: Biblia și Tradiția aparțin unui întreg mai mare, Bisericii înseși”³⁹

Receptarea interpretării biblice patristice a avut parte până în ziua de azi de multă atenție din partea ermineuticii ortodoxe. Nu trebuie să ne gândim doar la o copiere sau repetare imitativă a textelor Sfinților Părinți. Nu e vorba aici de vreo concordanță a părerilor teologilor de azi cu cele ale vreunui Sfânt Părinte în ceea ce privește problematica de natură gramaticală sau istorică a textului biblic. Ea se referă la concordanța textelor patristice cu credința transmisă. „Aceste texte nu trebuie să înțeleagă exegeza ca pe o îngrădire și nici ca pe niște fraze obligatorii ce înlocuiesc gândirea proprie, ci ca pe niște pietre de încercare, cu ajutorul cărora aceasta poate să verifice, în ce măsură se află în spiritul Bisericii”⁴⁰. Stima față de contribuția Sfinților Părinți nu trebuie să ne conducă la concluzia extremă că interpretarea biblică ortodoxă s-a epuizat odată cu aceste texte patristice⁴¹. Savvas Agouridis scrie foarte potrivit în acest sens: „[...]

Tesalonic 1992, pag. 185.

³⁹ N. A. Nissiotis, *Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus*, (=Unitatea dintre Scriptură și Tradiție—din punct de vedere ortodox răsăritean), *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 291.

⁴⁰ G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie*, (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Etudes theologiques de Chambesy* 4 (1984), pag. 116.

⁴¹ A se vedea observația corespunzătoare din P. Vassiliadis, *Ερμηνεία των Ευαγγελίων* (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evanghe-

Sfinții Părinți exegeți n-au epuizat conținutul Scripturii; ei au văzut-o și interpretat-o în mod excepțional însă numai din unghiuri concrete care au definit necesitățile epocii lor”⁴². Interpretarea ortodoxă modernă încearcă să înțeleagă și să-și însușească nu propunerile izolate de interpretare ale diverselor pasaje biblice concrete, ci în general intenția ermeneutică autentică a Sfinților Părinți cu care acești sfinți purtători de Dumnezeu ai credinței noastre au interpretat conținutul Scripturii.

1.6. Interpretarea filologico-istorică și cea alegorico-tipologică în Biserica Veche

Marii exegeți bisericești ai Sfintei Scripturi se evidențiază, în primul rând, nu prin interpretările lor filologice „ad literam”, ci prin strădaniile lor permanente de a delimita credința adevărată de erezie. Tocmai în aceasta rezidă nucleul interpretării patristice iar în acest punct Sfinții Părinți ar trebui să ne fie deschizători de drumuri. Ansamblul „literă-spirit” este de mare interes pentru interpretarea patristică a Bibliei.

Ea pornește de la litera (γράμμα) textului pentru a trece apoi la spiritul (πνεῦμα) textului scris. Sf. Maxim Mărturisitorul (*580, †662) spune: „Dacă litera nu e înțeleasă spiritual, ea dă impresia unei descrieri (numai) a ceea ce e spus; astfel nu va scoate în evidență forța de expresie a ceea ce e scris, pentru a trece mai apoi la spirit/rațiune”⁴³. Între

liilor (Premise teologice și istoric-filologice precum și abordări exegetice a celor patru Evanghelii), Tesalonic 1990, pag. 67, în care se accentuează faptul că interpretarea patristică nu epuizează cuvântul biblic al lui Dumnezeu.

⁴² S. Agouridis, 'Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermeneutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 53.

⁴³ Maxim Mărturisitorul, Capitol despre teologie, o sută de maxime 6, 76: Φιλοκαλία, vol 2, 162 (ediția germană).

γράφμα și πνεῦμα Sfinții Părinți văd o relație dialectică și nu o contradicție radicală, care ar presupune, exact ca în tradiția platoniciană, polaritatea dintre lumea materială, sensibilă și spirituală, dintre credință și cunoaștere, dintre teorie și practică. Exegeții Vechii Biserici nu au izolat litera de spirit, de conținutul profund al textului,⁴⁴ întrucât în acest caz, punctul de vedere al Sfântului Pavel și-ar găsi deplina valabilitate. Punctul principal al Scripturii îl constituie întotdeauna adevărul Scripturii, care e același lucru cu adevărul credinței creștine.

Sfinții Părinți au acordat atenție perechii „γράφμα-πνεῦμα”, precum și celor patru variante ale principiului de interpretare transmis de la Ioan Cassian ⁴⁵ (în jurul anului 360—435): *Littera gesta docet* (interpretare ad-literam), *quid credas allegoria* (metoda alegorică), *moralis quid agas* (interpretarea etică) și *quo tendas analogia* (interpretarea analogică sau tipologică)⁴⁶. Chiar și atunci când Sfinții Părinți tratează probleme secundare legate de Scriptură, la care apar opinii exegetice diverse, ei subordonează propunerile lor de interpretare a credinței autentice creștine. Tocmai în aceasta rezidă spiritul ermeneuticii lor care poate fi de mare importanță și aproape indispensabil exegeților actuali. Er-

⁴⁴ Mai mult despre principiul „γράφμα-πνεῦμα” în ermeneutica patristică, a se vedea la Joh Panagopoulos, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα* (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole și tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol 1, Atena 1991, pag. 480f.

⁴⁵ După A. Kleinbans, *Exegese: Lat. Mittelalter* (=Exegeză: Evul Mediu latin), LTHK, vol 3, Freiburg 1959, coloana 1285, autorul acestui sens cvadruplu al Bibliei este călugărul Nestorie (Secolul 4).

⁴⁶ Detalii a se vedea la S. Agouridis, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν*, în: *Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου* (=Sfinții Părinți în calitate de exegeți ai Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferințe de ermeneutică ortodoxă), Atena, 1973, pag 93 f.

mineutica lor bisericească conformă credinței creștine și nu problemele gramaticale sau alte probleme practice de interpretare, este cea care face din Sfinții Părinți adevărați deschizători de drumuri. De aici putem trage concluzia: „Referitor la autorul, perioada, variantele textuale și condițiile în care au apărut cărțile Bibliei, exegetul (modern) are deplina libertate de cercetare și libera alegere în folosirea metodelor de interpretare.”⁴⁷

Un exemplu caracteristic în istoria interpretării creștine este ilustrat de divergența și multitudinea de opinii ale Sfinților Părinți și de atenția acordată credinței transmise. Interpretarea mult contestată a pasajului din Evanghelia după Ioan 14, 21 „Ὁ πατήρ μείζων μου ἐστὶ”⁴⁸ (=Tatăl este mai mare decât Mine) a fost determinată și influențată în cadrul exegezei Bisericii Vechi de factorul „adevăr-eroare”, cu referire la învățătura greșită despre relația Tată - Fiul, ce amenința adevărata credință. În secolul III, Celsus le-a reproșat creștinilor că ar așeza pe Fiul deasupra Tatălui și că s-ar ridica împotriva Tatălui, avându-l pe Fiul drept conducător („ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης”)⁴⁹. Ca reacție la reproșul lui Celsus, Tertulian și Origen au interpretat acest fragment prin importanța celui „subordinatio” al Fiului. Tertulian vorbește despre faptul că Dumnezeu Tatăl reprezintă întreaga ființă a Dumnezeirii, în timp ce Fiul este doar un element-parte din întreg⁵⁰. În acest con-

⁴⁷ M. Basarab, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift* (=Biserica — propovăduitoare și interpretă a Sfintei Scripturi), *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 49.

⁴⁸ Cu privire la această temă există material din belșug în lucrarea de doctorat a lui Stergios Sakkos, „Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ”. vol 1: Κριτική κειμένου καὶ ἐρμηνεία, Tessaion 1968; vol 2: Ἐριδες καὶ Σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Tessaion 1966. („Tatăl meu este mai mare decât mine”, Vol. 1: Critica textului și interpretarea. Vol. 2: Dispute și sinoade în sec. al XII-lea.)

⁴⁹ A se vedea textele corespunzătoare la Origen, *Adversus Celsum* 8, 12. 14: BEP 10, 183. 185.

⁵⁰ Tertulian, *Adversus Praxeam* 9, 2 : P.L. 2, 175-220.

text Fiul are, pentru Origen, „o valoare mai redusă” decât Tatăl.⁵¹

În a doua jumătate a secolului al IV-lea, când arianismul a dobândit o importanță mai mare, au apărut și alte interpretări ale acestui pasaj din Evanghelia după Ioan. Pentru o grupă de exegeți, Dumnezeu Tatăl este „μείζων” ca „ἀγέννητος” (nenăscut) spre deosebire de Fiul Care este născut („γεννητός”). Acest punct de vedere a fost susținut în contextul direct al polemicii împotriva arienilor de Sf. Vasile cel Mare, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Isidor din Pelouision, Sf. Chiril din Ierusalim și Teofilact al Bulgariei. Pentru altă grupă de Sfinți Părinți, Dumnezeu Tatăl este definit ca „μείζων” datorită întrupării ca om a Fiului. Această interpretare a fost reprezentată de Sf. Ilarie, Sf. Grigorie Teologul, Didimos și Sf. Chiril din Alexandria. Surprinzător este faptul că pentru acest fragment al Evangheliei, Sf. Grigorie Teologul și Chiril din Alexandria preferă prima interpretare când e vorba de arianism și pe cea de-a doua în alte ocazii. „Criteriul principiului ermeneutic la toate interpretările acestui fragment [...] a fost „κανὼν πίστεως” (regula fidei⁵²) a Bisericii”⁵³.

Pentru Sfinții Părinți și în general pentru ermeneutica ortodoxă, Sfânta Scriptură nu reprezintă o carte filologică

⁵¹ Origen, *Adversus Celsum* 8, 12.14 : BEP 10, 183.185. Vezi mai ales același *Adversus Celsum* 8,15 : BEP 10, 186: „σαφῶς γὰρ ἡμεῖς [...] φαμέν τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀλλ’ ὑποδέεστερον. καὶ τοῦτο λέγομεν αὐτῷ πειθόμενοι, εἰπόντι τὸ ‘ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί’”.

⁵² Mai exact despre „regula fidei” în Vechea Biserică și importanța ei interpretarea creștină a se vedea Joh. Panagopoulos, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων* (= Interpretarea Sfințelor Scripturi în Biserica din perioada patristică.), vol. 1, Atena 1990, pag. 179ff.

⁵³ La S. Agouridis, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνεύται τῶν Ἁγίων Γραφῶν* (= Sfinții părinți ca și exegeți ai Sfințelor Scripturi, în: *Prelegeri ale primei Conferințe de ermeneutică ortodoxă*), în: *Εἰσηγήσεις Ἀ’ Οὐρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Atena 1973, pag. 89, unde se găsesc și alte detalii cu privire la problematica de interpretare a fragmentului din Evanghelia după Ioan 14, 28.

care să ne transmită în principal informații pur istorice. Așa cum spunea Sf. Ioan Hrisostom, Sfânta Scriptură nu este o culegere de „simple litere”⁵⁴. Ea este o culegere de scrieri religioase care certifică credința comunității creștine primare.

În special Noul Testament alcătuiește mesajul scris al creștinismului, propovăduirea credinței creștine. E Cuvântul lui Dumnezeu care are ca scop mântuirea oamenilor. În această privință Sfinții Părinți n-au făcut o interpretare ad-literam, ci o interpretare alegorică, tipologică sau anagogică⁵⁵. Alegoria, utilizată în principal de reprezentanții școlii alexandrine, dar și de alți Sfinți Părinți, este definită de J. Daniélou drept o metodă de demitologizare—iar aceasta în cadrul trecerii de la Vechiul la Noul Testament⁵⁶.

Pentru metoda alegorică e citat un exemplu reprezentativ de interpretare patristică a Noului Testament. Mai întâi textul din Evanghelia după Ioan 10, 1: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce nu intră pe ușă (διὰ τῆς θύρας) în stalul oilor, ci sare pe aiurea, acela este fur și tâlhar”. În cele 100 de omilii ale sale, Ioan Hrisostom, care „a explicat atât de temeinic și totodată practic”⁵⁷ Noul Testament, interpre-

⁵⁴ Ioan Hrisostom, *De Mutatione Nominum* 2: P.G. 51, 126.

⁵⁵ A se vedea detaliile corespunzătoare despre Origen la P. Andriopoulos, *Ἡ Θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ Ωριγένους*, în: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου* (=Importanța logosului întrupat în ermeneutica lui Origen, în: Prelegeri ale Primei Conferințe de ermeneutică ortodoxă), Atena 1973, pag. 204 ff.

⁵⁶ A se vedea și J. Daniélou, *Die Entmythologisierung in der Alexandrinischen Schule*, (=Demitologizarea în școala alexandrină) VI/1, Hamburg 1963, pag. 38-43, și observațiile corespunzătoare din P. Andriopoulos, *Ἡ Θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ Ωριγένους* (=Importanța Logosului întrupat în ermeneutica lui Origen, în: Prelegeri ale Primei Conferințe de Ermeneutică Ortodoxă), în: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Atena 1973, pag. 205, nota 100.

⁵⁷ Identic la B. Altaner—A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (=Patrologia. Viața, scrierile și învățăturile Sfinților Părinți), Freiburg, 1980, pag. 324.

tează fragmentul de mai sus în mod alegoric astfel: „El a denumit foarte potrivit Scrierile Sfinte drept ușă (θύραν). Pentru că acestea ne conduc la Dumnezeu și ne revelează cunoașterea Lui. Acestea ne transformă în miei, ne apără și nu lasă lupii să pătrundă înăuntru. Exact ca o ușă sigură, Scriptura blochează accesul ereticilor și ne mijlocește cunoașterea tuturor lucrurilor care sunt de interes pentru noi, întrucât ea nu ne lasă să ne înșelăm”⁵⁸. Interesant e faptul că această interpretare alegorică a Sfântului Ioan Hrisostom (+407) a intuit nu numai interpretarea concretă a textului ci și poziția însemnată și totodată indispensabilă a Sfintei Scripturi în credința creștină.

E cunoscut că Sf. Ioan Hrisostom a aparținut școlii exegetice antiohiene, renumită pentru interpretarea istorică și filologică ad-literam. În exemplul dat mai sus el folosește totuși metoda alegorică—atribuită școlii alexandrine—un semn simbolic al faptului că exegeții Bisericii Vechi erau deschiși tuturor metodelor de interpretare cunoscute atunci. După cum spune Savvas Agouridis, acest lucru e „foarte didactic în ceea ce privește unilateralitatea care caracterizează în mod obișnuit principiile ermeneutice (ale științei occidentale) începând cu secolul al XVIII-lea”⁵⁹.

Școala exegetică din Antiohia a fost întemeiată de Luki-anos (+ 312), unul dintre primii comentatori ai Noului Testament⁶⁰. În afară de Sf. Ioan Hrisostom, printre reprezen-

⁵⁸ Ioan Hrisostom, *Homilia ad Ioanem* 59 : P.G. 59, 324. A se vedea și expunerile în *P. Andriopoulos*, *Tò κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), extras din ediția specială: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 17.

⁵⁹ *S. Agouridis*, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν* (=Sfinții Părinți ca și exegeți ai Sfințelor Scripturi, în: *Prelegeri ale Primei Conferințe de Ermeneutică Ortodoxă*), în: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Atena 1973, pag. 94.

⁶⁰ Cu referire la persoana lui Lukianos, despre care ni s-au transmis date puține și neclare, și activitatea sa exegetică a se vedea *E. Tov*, *Lucian și Proto-Lucian*,

tanții acestei școli se numără: Diodor din Tars, în timpul căruia școala a atins perioada sa de înflorire, Sf. Teofil al Antiohiei, Meletie al Antiohiei, Eusebiu de Emessa, Eustațiu al Antiohiei, Teodor de Mopsuestia și Sf. Efrem Sirul. Această direcție exegetică a fost urmată de Teodoret din Cyr precum și de Nestorie.

Platonismul *mijlociu* și mai ales filosoful evreu Filon au constituit fundalul pentru gândirea teologică și interpretarea biblică a școlii exegetice din Alexandria alături de cei mai importanți și cunoscuți teologi și exegeți alexandrini ai Bibliei: Clement și Origen, mai pot fi menționați aici și Ammoniu, Dionisie din Alexandria, Teognost, Pieriu și Hesichiu. Deși al V-lea Sinod Ecumenic nu a considerat învățătura lui Origen ca fiind în acord cu credința ortodoxă, Origen a exercitat, în domeniul exegetic, o influență imensă asupra dezvoltării interpretării biblice creștine.

Clement Alexandrinul († în jurul anului 215) este primul care a apărut sistematic exegeza alegorică. În lucrarea sa „Stromata” (VI, 124, 6) el scrie că întreaga Scriptură vorbește într-o limbă tainică, plină de simboluri. Caracteristic pentru aceasta este semnificația filosofică sau psihologică pe care el o atribuie anumitor texte sau persoane din Sfânta Scriptură: de exemplu, după el tablele Legii din Cartea Exodului simbolizează întreaga lume, în timp ce numele „Sara” și „Agar” introduse în „Epistola către Galateni” din Noul Testament ne arată adevărata înțelepciune și filosofia păgână.

în: F.M Gross — S. Talmon (ed), *Qumran and the History of the Biblical Text* (=Qumran și istoria textului biblic), Cambridge / Londra 1975, pag. 293-305. În special despre „ipoteza celor 2 Lucian”, apărută și mult discutată în ultimele decenii, a se vedea opera lui R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, (=Arie judaizans? Cercetări asupra locului ocupat de Arius în istoria dogmelor), Göttingen 1979, pag. 29f., unde se pune și se discută întrebarea: „[...] Ar trebui să diferențiem martirul de învățătorul lui Arie”.

Origen, care simțea multă dragoste și dăruire față de credința ortodoxă, a fost influențat puternic de trihotomia ontologică a Platonismului. De aceea, el a propagat tripla exegeză a Sfintei Scripturi:

1) Interpretarea *materială* sau *ad literam* sau *istorico-grammaticală*. Prin aceasta el nu se referă la metoda istorico-filologică a antiohienilor, ci la simpla înțelegere ad-literam a celor spuse (de exemplu: Grădina Edenului—Dumnezeu a plantat Raiul ș.a.m.d.)

2) Interpretarea *psihică* sau *etică*, de care se folosește rar.

3) Interpretarea *pneumatică* sau *alegorică* sau *mistică*, realizată prin înțelegerea anagogică.

Ar fi de observat aici că Origen își sprijină afirmațiile sale în legătură cu posibilitățile variate de interpretare ale textelor biblice pe două locuri biblice: a) Παροιμία/Proverbs 22, 20 („καὶ σὺ δὲ ἀπόγραψαι αὐτὰ σεαυτῷ τρισσῶς εἰς βουλήν καὶ γνῶσιν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου” /Însușește-ți aceste cuvinte în trei feluri și explică-ți-le spre voînța și cunoașterea în adâncul inimii tale), b) II Corinteni 3, 6 „τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ” (Litera ucide iar duhul face viu); ceea ce și Apostolul Pavel a utilizat, dar în alt context.

Fără îndoială că Sfinții Părinți s-au străduit să dea răspunsuri la problemele ermineutice ale timpului lor. Bineînțeles că astăzi deținem informații istorice și filologice mult mai bune și mai demne de încredere în ceea ce privește epoca redactării scrierilor Noului Testament. De exemplu, nașterea și dezvoltarea tradiției apostolice așa cum o vedem noi astăzi i-a fost necunoscută Sf. Ioan Hrisostom⁶¹. Mate-

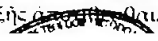
⁶¹ A se vedea, mai mult, în: P. Andriopoulos, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediția specială: Θεολογία, vol. 60, Atena 1989, pag. 15.

rialul exegetic filologic și istoric ce stătea atunci la dispoziția Sfinților Părinți era inferior materialului de care dispunem azi. „Știm (astăzi) cu siguranță mult mai bine, ce s-a întâmplat la Roma sau în Corint atunci când Sf. Pavel și-a redactat epistolele sale despre aceste biserici”⁶². Multe interpretări patristice „mistice” sau alegorice ale locurilor biblice concrete par azi de neconceput, mai ales că diversele cunoștințe filologice, istorice, arheologice sau religioase ale științei biblice moderne s-au înmulțit enorm. Dar Sfinții Părinți n-au afirmat niciodată că una sau alta dintre interpretările lor ar fi cea definitivă și normativă pentru exegeza creștină⁶³, lucru pe care vestul l-a reproșat uneori estului. Sf. Grigorie de Nissa (*335 †394) spune foarte clar: „Nu transformăm ceea ce e spus în dogmă, ca să nu dăm ocazii calomniatorilor; dimpotrivă, admitem că prin aceste gânduri ne-am exersat doar spiritul propriu, fără a dori să lăsăm viitorilor (exegeți) o teorie exegetică”⁶⁴.

Pentru noi, exegeza patristică rămâne astăzi totuși foarte valoroasă și îndrumătoare, într-atât încât chiar în analiza lingvistică a textului ea nu rămâne doar la nivelul literii, ci ne arată și sensul eclesiastic profund bisericesc și conform cu credința creștină, al celor scrise. Exegeții Bisericii

⁶² Vezi S. Agouridis, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermineutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 54. P. Andriopoulos, *Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Interpretarea Sfintei Scripturi în teologia Sf. Grigore Teologul), Extras din: *Θεολογία* vol. 60, Atena 1989, pag. 51f.

⁶³ A se vedea și Joh. Panagopoulos: *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα* (=Interpretarea Sfințelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole și tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. 1, Athena 1991, pag. 53.

⁶⁴ Grigore de Nisa, „Ad Petrum fratrem de hexameron 6: BEP 65, 528f.: „οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλ' ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀποδοτέον...


Vechi „nu au fost simpli comentatori ai textelor sfinte. Ca interpreți, ei au relaționat întotdeauna interpretarea Scripturii cu teologia biblică și cu teologia Bisericii”⁶⁵.

După Sf. Ioan Hrisostom scopul central al exegetului este nu numai simpla înțelegere a textului, ci și „folosul etico-moral al acestui text pe care îl au ascultători”⁶⁶. Sfinții Părinți n-au refuzat sub nici o formă cercetarea filologică, istorică și critică a Scripturii. Este un fapt cunoscut că Sf. Ioan Hrisostom se sprijină pe interpretarea ad-literam; în procesul de interpretare el se bazează câteodată - cu ajutorul traducerilor⁶⁷ - și pe originalul în limba ebraică⁶⁸. Prin aceasta, la interpretarea sa se iau în considerare și factorii istorici, deși aceștia nu reprezintă pure elemente creștine.⁶⁹

⁶⁵ S. Agouridis, *Oi Patéres tēs Ekklesiās ōs ērmenvetai tōn Agíōn Grafōn*, in: *Eisēgēseis A' Ōrthodoxou Ērmenvetikou Synedriou* (= Sfinții părinți ca și exegeți ai Sfințelor Scripturi, în: *Prelegeri ale Primei Conferințe de Ermineutică Ortodoxă*), Atena 1973, pag. 100 și următoarele.

⁶⁶ A se vedea P. Andriopoulos, *Tō kείμενο tēs Kainēs Diathēkēs ōs ērmenvetikē ārchē stō ēxēgētikō ērgo Iωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediția specială: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 46 cu nota 80.

⁶⁷ În legătură cu aceasta a se vedea interesantul articol al lui *Ilias Oikonomou*, *Ἡ ἑβραϊκὴ γλῶσσα καὶ οἱ Ἕλληνες πατέρες* (= Biblia ebraică și Sfinții Părinți greci), *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 23 (1994), vol. 13, pag. 29-47.

⁶⁸ A se vedea P. Andriopoulos, *Tō kείμενο tēs Kainēs Diathēkēs ōs ērmenvetikē ārchē stō ēxēgētikō ērgo Iωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 46.

⁶⁹ A se vedea mai departe P. Andriopoulos, *Tō kείμενο tēs Kainēs Diathēkēs ōs ērmenvetikē ārchē stō ēxēgētikō ērgo Iωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediția specială: *Θεολογία* vol. 60, Atena 1989, pag. 20 cu nota 47.

II. ERMINEUTICA ȘI EXEGEZA ÎN BISERICILE DIN APUS

2.1. Interpretarea Scripturii în Evul Mediu:

Referitor la tematica acestui capitol trebuie să menționăm în prealabil că, în timp ce în apus există un număr mare de lucrări pe această temă, în răsărit bibliografia despre această perioadă prezintă lipsuri însemnate.

Nici în răsărit și nici în apus exegeza biblică a Evului Mediu nu se află în prim plan. În special în perioada Evului Mediu timpuriu (în principal până în secolul al XII-lea) teologii nu s-au preocupat de interpretarea personală biblică. În această perioadă se poate vorbi doar în mod izolat de o exegză științifică. Se evidențiază două caracteristici ale ermeneuticii medievale:

- separarea dintre interpretarea unui text concret și teologia legată de acesta;

- lipsa de productivitate independentă a teologilor și a unei metode formalizate pentru comentarea Sfintei Scripturi, legată de aceasta⁷⁰.

În timp ce până în secolul al V-lea aprecierea teologică a textelor era făcută în cadrul interpretării lor, în Evul Mediu lipsesc comentariile independente sau omiliile biblice. A fost considerată ca fiind multumitoare strângerea și trans-

⁷⁰ Pentru mai multe informații, a se vedea expunerile lui S. Agouridis, *Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 141 ff.

miterea citatelor Sfinților Părinți care se referă în mod exegetic la diferite texte biblice. Astfel a luat naștere o nouă formă de interpretare a Bibliei apărută prin așa numitele „catene” (gr: Σειραι sau Έκλογαι sau Έκλογάδια). Este vorba așadar de „serii” (σειραι) în care textul biblic este fixat în versuri sau pe coloane, iar pe margine, în jurul textului au fost scrise diverse citate exegetice ale Sfinților Părinți.⁷¹

Acestui fel de exegeză îi lipsește aprecierea critică personală precum și poziția teologului, care nu întreprinde o înțelegere profundă proprie a textului. De altfel, trebuie să accentuăm aici faptul că, din vechime, în Biserică și în literatura profană s-a înregistrat obiceiul colecționării de fragmente patristice, sau de altă natură, importante. Premergătoare ale acestor „serii” au fost așa numitele „antologii” (florelegii) care au reprezentat un fel de culegere de păreri ale diverselor personalități. Acest gen de scrieri a apărut mai mult în confruntările vechilor teologi creștini cu ereticii acelor timpuri.

Un exemplu caracteristic în cadrul Bisericii de răsărit este opera lui Teodoret din Cir cu impresionantul titlu: „Eranistes sau Polymorphus”.⁷² Este vorba de o creație scrisă în formă de dialog a lui Teodoret în care atrage atenția asupra câtorva păreri mai importante ale Sfinților Părinți culese de el. Același fenomen se întâlnește și în Biserica de apus. Un exemplu impresionant îl constituie Ioan Casian care, în lucrarea sa „Collationes” a strâns diverse zicale și cuvinte ale

⁷¹ Pe marginea acestui text, vreau să atrag atenția asupra următorului volum: K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5) (=Vechi traduceri ale Noului Testament, Citatele Sfinților Părinți și lecionarele (Lucrări privind cercetarea Noului Testament 5)), Berlin, New-York 1972.

⁷² Lucrarea cu titlul: „Eranistes seu Polimorphus” care se găsește în P.G. 83, 27 și următoarele este împărțită în trei dialoguri cu subtitlurile: „Imutabilis: Dialogus I”, „Inconfusus: Dialogus II” și „Impatibilis: Dialogus III.”

unor personalități importante. De menționat este și celebra operă „Epistola Dogmatica” a lui Leon cel Mare, în care au fost strânse mai multe opinii cu autoritate ale Sfinților Părinți, cu privire la probleme dogmatice.⁷³

Una dintre cele mai însemnate ocazii pentru culegerea unor astfel de Eklogai (catene) a fost așadar lupta Bisericii cu falșii învățători, astfel încât aceste „serii” au primit un caracter dogmatic. Pe lângă acestea mai existau și antologiile care serveau mai degrabă unor scopuri didactice și care demonstau astfel un caracter moral-ascetic.⁷⁴ O a treia categorie a acestor culegeri era reprezentată de catenele ermineutice care, așa cum am spus anterior, apar sistematic în Evul Mediu, atât în răsărit cât și în apus.

În terminologia de specialitate se utilizează și noțiunea de „scolie” (comentarii) care definește culegerea de scurte observații comentatoare ale Sfinților Părinți asupra unor fragmente dificile din Biblie, observații ce pot fi considerate premergătoarele catenelor sistematice de mai târziu. În biserica de răsărit aceste „scolii” au primit, în perioada bizantină, numele de „Ἐκλογαί” fiind cunoscute spre sfârșitul epocii drept „Σειραί”. Cunoscuți autori de seirai (seirografe) au fost în est Nikitas din Herakleia (sec. 11), Euthymios Zigabenos (începutul sec. 12), Prokopios din Gaza (sec. 15) și Teofilact al Bulgariei (sec. 15).

În perioada medievală,⁷⁵ vestul înregistrează o dezvoltare a exegezei biblice asemănătoare cu cea din est, care, însă, se va dezvolta pe căi proprii în secolele următoare. În timp ce în scolastica timpurie s-a accentuat inspirația divi-

⁷³ Această tematică este abordată detaliat și cu mai multe exemple în cartea lui S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 172 și următoarele.

⁷⁴ A se vedea culegerile vechi publicate până în ziua de azi, ca de exemplu: „Enchiridion Patristicum” sau „Enchiridion Asceticum”.

⁷⁵ Evul Mediu occidental poate fi împărțit în trei perioade: 1. Scolastica timpurie (sec. 8-11) 2. Scolastica (sec. 12-13) și 3. Scolastica târzie (sec. 14-15).

nă a textului biblic și dependența exegezei de Sfinții Părinți competenți (de ex.: Sf. Ambrozio, fer. Augustin, Sf. Grigorie cel Mare, fer. Ieronim, Sf. Ilarie din Poitiers), din secolul al XII-lea studiul Sfintei Scripturi a început să câștige tot mai mult, un caracter științific o dată cu lucrările exegetice proprii ale teologilor aceluși timp. În istoria exegezei biblice sunt cunoscute așa numitele „glose”⁷⁶ care, în ciuda citatelor din interpretarea patristică își arată clar tendința de a se constitui în opere exegetice de sine stătătoare. Glosele au înregistrat o dezvoltare structurală cu diverse forme (glosă interliniară, glosă marginală); punctul lor culminant îl reprezintă, însă, „Glossa ordinaria” a lui Anselm din Laon (cca 1050—1117), o amplă operă exegetică cu referire la Psalmii Vechiului Testament și la Epistolele Sf. Apostol Pavel.

În tratatele exegetice ale Evului Mediu (sec. al XIII-lea — al XV-lea) domină o diferențiere clară între sensul literal și cel spiritual al textului biblic. Acest principiu larg aplicat în scolastică provine din principiul „Littera gesta docet” așa cum a fost el transmis de Sf. Ioan Cassian.⁷⁷

Operele exegetice ale secolelor al XIII-lea, al XIV-lea prezintă o anumită autonomie. Se folosește în continuare citarea Sfinților Părinți, însă, în același timp este folosită și Sfânta Scriptură, astfel încât aceasta să se poată explica singură în anumite fragmente. Un exemplu caracteristic al acestei categorii de comentarii îl constituie „Catena aurea” de Thomas de Aquino († 1274) care oferă diferite note comentatoare la Evanghelii. O formă mai larg prelucrată a

⁷⁶ Despre „glose” și dezvoltarea lor a se vedea Chr. de Hamel, *The Production and Circulation of Glossed Books of the Bible* (= Producerea și circulația gloselor cărților biblice), Oxford 1978. În afară de aceasta a se vedea A. Kleinmans, *Exegese: Lat. Mittelalter* (= Exegeza: Evul Mediu latin), LThK, vol 3, Freiburg 1959, coloana 1284 și următoarele.

⁷⁷ A se vedea expunerea pe aceasta temă în capitolul nr. 1.6 al acestei lucrări cu titlul: „Interpretarea biblică, filologico-istorică și allegorico-tipologică în Biserica Veche”.

gloselor o constituie „Quaestiones” care au deschis un nou drum pentru exegeza creștină a Evului Mediu.⁷⁸ Este vorba de comentarii prevăzute cu texte interrogative („Erotapokriseis-ul bizantin - Ἐρωταποκρίσεις”) care au caracterul unei controverse, orientată critic cu texte biblice. Aceste „Quaestiones” s-au dezvoltat cu timpul, cu precădere în vest, în metoda discuției scolastico-academice. În scolastica târzie a apărut un nou fel de interpretare, cunoscută sub numele de „postile”. Este vorba de încercarea exegetică de a-i conferi sensului literal, în cazul gloselor neglijat, locul său bine meritat (postilare = a explica). Una dintre cele mai importante culegeri de interpretări ale acestui timp, care a completat „glosele”, a fost „Postillae perpetuae în Vetus et Novum Testamentum” a lui Nicolaus din Lyra (+1349).⁷⁹

În cadrul exegezei medievale nu s-a putut dezvolta pe deplin o configurație științifică în totalitate independentă a exegezei biblice. Această perioadă se distinge prin orientarea sa către autoritățile trecutului, așadar prin arhaismul său. Un alt element caracteristic al exegezei medievale este, în mare, o îndepărtare metodică de la litera textului și nuanțarea alegorică, etică și analogică a comentariilor exegetice.

2.2. Interpretarea biblică reformatoare și postreformatoare (secolele al XVI-lea – al XVIII-lea)

Începuturile noii epoci sunt caracterizate de curente și schimbări importante din punct de vedere istoric și spiritual. La acestea au contribuit în mod hotărâtor Renașterea și Umanismul, care însă, nu sunt identice cu Reforma con-

⁷⁸ A se vedea și Chr. Dohmen, *Exegese*, (= Exegeza) LThK Bd. 3, Freiburg u.a. 1995, coloana 1091.

⁷⁹ A se vedea detaliile în articolul lui J. Roloff, *Bibelexegese: Neues Testament*, (=Exegeza biblică: Noul Testament), EKL, vol. 1, coloana 456.

temporană lor⁸⁰ dar care au avut un anumit rol premergător pentru aceasta din urmă. Astfel, în perioada Umanismului s-a trezit interesul pentru limba biblică și pentru textul original al Scripturii. Aici ar fi de menționat ediția promovată în vest la *textus receptus* al Noului Testament grecesc împreună cu o traducere în latină făcută în 1516 de Erasmus din Rotterdam (1469—1536). Pe acest text s-a bazat traducerea lui Luther (1483—1546) din 1522. Pe lângă aceasta ar mai fi de menționat a patra ediție a Noului Testament, făcută de Henricus Stephanus în 1551. Pe lângă împărțirea în capitole care s-a impus în secolul XIII-lea, s-a inclus în această ediție și împărțirea în versete, aflată în uz până în ziua de azi.

Odată cu izbucnirea Reformei în secolul al XVI-lea a crescut și interesul față de Scriptură și interpretarea ei.⁸¹ În interpretarea reformatoare a Scripturii sunt din nou corelate cele două dimensiuni: „exegeză și teologie”, întrucât Reforma și-a sprijinit toată polemica împotriva Catolicismului pe Sfânta Scriptură. Această mutare, din partea Reformei, a centrului de greutate pe Biblia însăși și pe exegeza ei nu poate fi înțeleasă fără întoarcerea la limba originală a textului biblic și la factorii lingvistici diferiți, care reprezentau atunci unele din cele mai importante puncte de vedere ale interpretării biblice. În această perioadă au fost folosite sistematic edițiile biblice ebraice și grecești, într-o așa măsură încât munca filologică și gramaticală rezultată de aici s-a cristalizat treptat într-un factor ermeneutic absolut necesar. Pe lângă asta, în cadrul Reformei s-a practicat,

⁸⁰ A se vedea și următoarele expunerile ale lui S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermineutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 152 și următoarele.

⁸¹ A se vedea mai multe informații la H. J. Genthe, „Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, (=Scurtă istorie a științei nou-testamentare)”, Göttingen 1977, pag. 13 ff.

prin studii filologice intensive, atât traducerea textelor biblice în limbile vii ale diverselor națiuni, cât și redactarea comentariilor asupra cărților Bibliei.

Începând cu Reforma s-a pus problema ermeneuticii ca temă autonomă în teologia occidentală. Teologii protestanți au proclamat principiul suficienței Sfintei Scripturi (*sola scriptura*)⁸², în timp ce principiile de interpretare ale Bisericii romano-catolice au fost puse la îndoială. Ca un pol opus părerilor catolice despre rolul tradiției alături de Sfânta Scriptură și despre funcția magisteriului în interpretarea ei, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea s-au impus următoarele principii „ale ortodoxiei protestante vechi”: *sufficientia* (Sfânta Scriptură ca suficientă sursă de revelație) *auctoritas* (pe baza inspirației verbale) *perspicuitas* (înțelegerea nemijlocită) și *efficacia* (nemijlocirea semnificației actuale).

Luther ia în considerare numai sensul literal al Sfintei Scripturi, care are, ca atare, relevanță spirituală și profetică. Prin aceasta s-a contestat schema medievală a principului cvadruplu. Acest lucru trebuie văzut ca o reacție puternică la exegeza alegorică a Evului Mediu, chiar dacă unii teologi medievali romano-catolici, ca de exemplu, Thomas de Aquino, au reliefat și sensul literal al Scripturii. Opinii protestante ale acestei noi perioade se evidențiază prin două principii de bază:

- Scriptura devine singura autoritate a credinței;
- Scriptura se interpretează ea însăși, singură (Scriptura Scripturae interpres).⁸³

⁸² O poziție ortodoxă detaliată cu referire la această tematică se întâlnește la E. Antoniadis: „Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermeneutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele lor teologice”, în: Proces-Verbaux du premier congres de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 148.

⁸³ Expuneri explicative pe aceasta temă se găsesc la W.G. Kümmel, Das Neue

Așa cum a arătat Luther în „Prefață la Noul Testament” (1522) principiul autorității unice a Sfintei Scripturi merge mână în mână cu caracterul propovăduitor al acesteia. Mesajul biblic produce credința care, în mod exclusiv are funcție mântuitoare (*sola fidae*). Experiența personală a credinciosului are importanță esențială pentru înțelegerea Bibliei. La aceasta, un rol important îl joacă și mărturia Sfântului Duh (*testimonium Spiritus Sancti*) care ajută omul să-și deschidă ochii spirituali și să-și întărească credința.

Caracteristică pentru înțelegerea reformatoare a Bibliei este interpretarea consecvent hristologico-soteriologică. Iisus Hristos, Cel ce S-a răstignit și a înviat, este prin actul Său mântuitor adevăratul centru al Bibliei (*solus Christus*). Pentru Luther teoria justificării era, ca expresie a necondiționării milei lui Dumnezeu (*sola gratia*), măsura unei interpretări corecte a Scripturii. Această așezare în centru a lui Hristos reprezenta contragreutatea la o înțelegere a Scripturii pe mai multe nivele, așa cum s-a obișnuit în Evul Mediu. În perioada postreformatoare concentrarea asupra Bibliei a condus la impunerea unor tendințe de interpretare în parte subiective, în cadrul conflictului cu interpretarea biblică autoritară a bisericii romano-catolice, și astfel nu a mai putut fi evitată apariția unui individualism puternic în interpretarea biblică.

Cu privire la începuturile interpretării biblice din noua perioadă, alături de efectul tradiției medievale în domeniul romano-catolic, se poate face trimitere mai ales la im-

Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Sammlung Orbis) (=Noul Testament. Istoria cercetării problemelor lui. (Colectia Orbis)), Freiburg-München ²1970, pag. 12 și următoarele. A se vedea indicația specială despre „recunoașterea reformată de bază, cum că Sfânta Scriptură este sursa unică și ultimă de revelație pentru creștin și de aceea se explică de la sine”. (pag.12). A se vedea, de asemenea, și alte expuneri ale lui S. Agouridis, Ἑρμηνευτική τῶν ιερῶν κειμένων (=Ermeneutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 153 și următoarele.

portanța Umanismului și a teologiei reformată. Atât din punct de vedere lingvistic și filologic, cât și din cel ermine-utic s-au pus aici noi baze⁸⁴. Deși importanța tradiției Sfinților Părinți a scăzut pentru Reformă, aceasta nu a renunțat la moștenirea Vechii Biserici, prin strânsa legătură dintre observațiile de natură lingvistică și cele legate de conținut. În afară de aceasta, teologia s-a dezvoltat în strânsă relație cu exegeza, ceea ce abia mai târziu a condus la separarea și individualizarea celor două.

Primele semne ale formării unei interpretări biblice moderne datează din secolul al XVI-lea. La aceasta, un rol important l-a jucat interesul față de textul original, dar și problema legată de conținutul autentic al Bibliei spre deosebire de lunga tradiție de interpretare. În această perioadă problemele istorice și geografice au câștigat și ele o importanță crescândă. Mai mult, există o înclinație spre o critică a Bibliei, așa cum se arată din modul de apreciere a Epistolei Sf. Iacob de către Luther. Dorind să indice necanonicitatea și așa-zisa pseudonimie a epistolei lui Sf. Iacob, Luther a numit-o „epistolă de paie” (ἀχυρένια ἐπιστολή), o părere la care exegeții protestanți au renunțat deja.

Dacă problemele raționale ale Evului Mediu au fost legate de dezvoltarea învățăturii bisericești, analiza rațională, în perioada Reformei, s-a concentrat mai puternic asupra transmiterii tradiției biblice. Prin aceasta s-au prefigurat premisele nașterii Iluminismului, demn de menționat pentru dezvoltarea cercetării biblice moderne, construită pe o bază istorico-critică.

Legat de critica aspră la adresa tutelei și învățăturii bisericești, reprezentanții Iluminismului (secolele al XVII-lea

⁸⁴ A se vedea G. Ebeling, „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă)”, 1950, în: același „Wort und Glaube (=Cuvânt și Credință)”, Tübingen 1960, pag. 1-49.

și al XVIII-lea) au proclamat independența rațiunii umane, ceea ce a dus la separarea filosofiei de teologie. Exemple reprezentative ale acestei tendințe sunt: John Locke († 1704) și Thomas Hobbes († 1651) în Anglia, enciclopediștii în Franța de ex: D. Diderot și Voltaire († 1778), precum și Benedictus de Spinoza (1632-1677) în Țările de Jos. Mișcările iluministe și diferitele curente raționale din Europa s-au străduit să aducă în prim-plan un „creștinism logic”.

Dintre aceste mișcări europene puternic raționaliste ne vom ocupa aici, pe scurt, de *socinieni*. Acest curent s-a dezvoltat la început în Polonia, după ce în 1564 „ecclesia minor” s-a separat de unitatea reformată. Aderenții „ecclesiei minor” au fost denumiți antitrinitari, unitarieni, arieni și socinieni. Ei înșiși își spuneau cristiani sau Frații Polonezi. Denumirea de socinieni a luat naștere abia în secolul XVII și provine de la învățăturile lui Lelio Sozzini (*1525 Siena, +1562 Zürich) și ale nepotului său, Fausto Sozzinis (*1537/39 Siena, +1604 la Cracovia).

Cele mai importante aspecte ale învățăturii sociniane se rezumă astfel:

Sursa învățăturii creștine este Sfânta Scriptură, în special Noul Testament. Creștinul își însușește adevărul dumnezeiesc cu ajutorul rațiunii Sale. Trinitatea este respinsă ca fiind absurdă. Dumnezeu Tatăl este văzut ca singurul și unicul Dumnezeu. După natura Sa, Hristos este om, iar ca reprezentant al lui Dumnezeu este demn de adorație. Moartea lui Iisus nu e jertfă spre mântuire. Dumnezeu L-a înviat și I-a dat nemurirea. Păcatul original, mântuirea și necesitatea milei (harului) au fost negate. Îndreptarea (îndreptățirea n. tr.) se obține prin credință. Tainele Botezului și Comuniunii sunt denumite doar simple ceremonii. De asemenea sunt refuzate învierea din morți a trupului și pedeapsa veșnică.

Socinianismul s-a evidențiat așadar prin atitudinea sa raționalistă, prin critica la adresa Trinității și a hristologiei, prin pledoaria sa pentru ideea toleranței și prin critica la adresa societății și a statului. Datorită acestui fapt, acest curent ar putea fi considerat precursorul Iluminismului în istoria spiritual-culturală europeană.

În cadrul acestei premise spiritual-istorice trebuie menționat și Deismul englez, francez și german, adică filosofia religioasă a Iluminismului, care a pretins egalizarea Bibliiei cu oricare altă scriere a spiritului uman. Deismul a pus în evidență transformarea antropocentrică a religiei față de cea teocentrică din Evul Mediu. În cazul Deismului este vorba de sistemul unei religii naturale, care se apreciază ca fiind parametrul critic pentru orice religie strict pozitivă și care tocmai de aceea a refuzat sistematic revelația în sensul strict al creștinismului.

Până în prezent concepțiile iluministe au marcat în vest, într-o măsură importantă dezvoltarea spiritului uman și ca urmare și interpretarea biblică. Omul ar fi, după francezii Voltaire și Rousseau, o ființă pur rațională. De aceea, rațiunea ar trebui să câștige supremația în toate activitățile. După Descartes, aceste premise filosofice și-au găsit punctul culminant, în special, la Immanuel Kant (1724-1804), care a marcat perioada respectivă ca unul dintre cei mai însemnați reprezentanți ai acestui spirit raționalist. Centrul gândirii nu mai era Dumnezeu, ci omul, iar acest lucru a dat teologiei și exegezei biblice un puternic impuls antropocentric.

Bineînțeles nu toate cercurile bisericești au fost de acord cu noul spirit iluminist. Unii teologi catolici și protestanți s-au opus polemic acestui spirit. Au existat, însă, și alții care s-au adaptat și au practicat o „teologie a acomodării”. O a treia grupă de teologi a preferat calea de mijloc printr-o „te-

ologie a mijlocirii", pentru că noul spirit se impusese deja foarte puternic.

2.3. Formarea metodei istorico-critice în secolul al XIX-lea

În secolul al XIX-lea, una dintre epocile importante din istoria omenirii, s-a evidențiat un imens progres al cunoștințelor umane. În cadrul științei teologice se înregistrează un avânt puternic mai ales în domeniul cercetării biblice. În primul rând se lucrează clar și constructiv la textul original al Sfintei Scripturi. În această perioadă remarcăm tranziția de la *textus receptus* la edițiile critice ale Noului Testament cu *apparatus criticus*. Diversele metode filologice și descoperirea unor manuscrise valoroase au contribuit la întoarcerea la text, așa cum a ieșit el din mâinile sfinților autori.⁸⁵ De amintit ar fi aici, cele mai importante ediții critice ale textului original grecesc al Noului Testament, editate de K. Tischendorf (⁸1869/72), F. J. A. Hort și B. F. Westcott (Noul Testament în originalul grecesc, 1881).

De asemenea, în acest secol nu putem trece cu vederea dezvoltarea rapidă a diverselor științe teoretice, cum ar fi de exemplu geografia, istoria, arheologia, filologia sau istoria religiilor, dezvoltare care a condus la un furtunos proces de acumulare de noi cunoștințe. Pe baza acestor schimbări s-au pus bazele construcției sistematice a metodei istorico-critice a interpretării biblice.

„Prin consecvența impunătoare, o anumită desconsiderație a dogmaticii precum și prin aspra autocritică, dezvoltarea științei biblice a Noului și Vechiului Testament a

⁸⁵ De mare ajutor pentru informații detaliate asupra criticii textului Noului Testament este tratatul lui Markos Siotis, *Εισαγωγή εις την Κριτικήν του κειμένου της Καινής Διαθήκης* (= Introducere în critica de text a Noului Testament), Tesalonica 1951. A se vedea și K. Aland-B. Aland, *Der Text des Neuen Testamentes*, (=Textul Noului Testament), Stuttgart 1989.

pus în aplicare principiile interpretării istorico-critice: în specializarea crescândă a domeniilor de activitate, în mănuierea precisă a tradiționalei istorii a limbii, a criticii textului și a celei literale și în descoperirea unor noi problematice și metode (considerații istorice consecvente, istorico-religioase, istorico-tradiționale și istorico-formale)".⁸⁶

În cadrul unei teologii biblice emancipate în raport cu Dogmatica a luat naștere critica istorico-filologică sistematică a textelor Sfintei Scripturi, care reprezintă o adevărată realizare a interpretării biblice a secolului al XIX-lea. Din punct de vedere filologic și istoric, cercetarea s-a dedicat scriitorilor biblici individuali, problemelor de apariție a scrierilor și a relației lor cu contextul istoric concret din acel moment, un procedeu care a dat roade în ermeneutică. În această perioadă, critica biblică a ridicat mai multe probleme:

Așa numita „problemă sinoptică”, adică întrebarea cu privire la legătura literară dintre primele trei Evanghelii sinoptice, a fost discutată pe deplin și clarificată în mare prin „teoria celor două surse” (K. Lachmann, Fr. Weiße, H.J. Holtzmann). Corespunzător acestei teorii, autorii Evangheliilor lui Luca și Matei ar fi utilizat drept surse scrise textele Evangheliei după Marcu și „sursa numită Logia” Q (o culegere de cuvinte ale lui Iisus).⁸⁷ O altă problemă serioasă, pe care a tratat-o critica interpretării secolului al XIX-lea, a fost valoarea și credibilitatea informației istorice din Evanghelia după Ioan. Pe baza unor criterii filologice s-a relativizat valoarea istorică a celei de a patra Evanghelii, care nu ar putea să ne furnizeze cunoașterea sigură a lui Hristos istoric. (D.F. Strauss).

⁸⁶ G. Ebeling, *Hermeneutik* (=Ermeneutica), RGG, vol. 3, Tübingen, coloana 255.

⁸⁷ Importantă din punct de vedere ortodox este dizertația lui Petros Vasiliadis, *Η περί της πηγής των Λογίων θεωρία. Κριτική θεώρησης των συγχρόνων φιλολογικών και θεολογικών προβλημάτων της Πηγής των Λογίων* (= Teoria Q. Abordare critică a problemelor filologice și teologice în Q.), Atena 1977.

În contextul discutării problemelor sinoptice la granița dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea se află și începutul cercetării vieții lui Iisus, o schimbare radicală științifică, ce s-a ocupat cu descoperirea istoricității lui Iisus și „care a mișcat tot secolul al XIX-lea”.⁸⁸ Deja în perioada iluministă (secolele al XVIII-lea și al XIX-lea) găsim și primele semne ale diferențierii între acel „Iisus al istoriei” și „Iisus al credinței”.⁸⁹ Cercetarea asupra vieții lui Iisus a fost continuată fără încetare în secolul 19 și a scos la lumină multe date interesante despre interpretarea biblică.⁹⁰ Această metodă de cercetare a condus totuși și la nenumărate căi fără ieșire, așa cum a arătat Albert Schweitzer în concluziile cărții sale.⁹¹ Împreună cu Erich Gräßer putem împărtăși părerea că: „Cercetării istorico-critice îi datorăm, dacă nu rezolvarea totuși concretizarea problemei istorice despre Iisus.”⁹²

⁸⁸ J. Gnllka, *Jesus von Nazaret - eine Skizze*, (=Iisus din Nazaret-o schiță), *Ofo* 6 (1992) 1. A se vedea aceeași observație în cartea lui J. Gnllka, *Jesus von Nazaret - eine Skizze*, (=Iisus din Nazaret, Mesaj și istorie), (HThK – supliment la vol III), Freiburg u.a. 1990, pag. 11.

⁸⁹ S. Agouridis, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 219-220. De menționat ar fi aici și expunerile lui J. Gnllka, *Jesus von Nazaret - eine Skizze*, (=Iisus din Nazaret, Mesaj și istorie) (HThK – supliment la vol III), Freiburg u.a. 1990, pag. 12 care specifică mult mai clar relația dintre Iluminism și cercetarea vieții lui Iisus: „A început cu cercetarea vieții lui Iisus. Ea este un copil al Iluminismului și s-a născut sub o stea nenorocoasă. Separarea întreprinsă de ea între Iisus și Evangheliile nu a rezultat din conștientizarea științifico-metodologică a faptului că Evangheliile sunt scrieri ale credinței care se doresc citite ca atare, ci din bănuiala că Iisus așa cum este El ilustrat în Evangheliile, nu ar fi același cu Iisus Cel istoric.”

⁹⁰ A se vedea observația profesorului de Noul Testament S. Agouridis, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 218, unde cercetarea lui Iisus Cel istoric a fost definită drept „epică spirituală”.

⁹¹ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (=Istoria cercetării vieții lui Iisus), Tübingen, 1950, pag. 631-642. Aici este vorba despre omul istoric Iisus, care a trecut pe lângă epoca noastră și S-a întors în epoca Sa. Această imagine explică eșecul cercetării de atunci asupra persoanei istorice a lui Iisus.

⁹² E. Gräßer, *Die historisch-kritische Methode als Verstehenshilfe. Beispiel: Die Leben-Jesu-Forschung*, in: A. Raffelt (Hg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-*

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea teologii biblici au devenit conștienți de faptul că acea căutare a imaginii istorice a lui Iisus era legată de premise false. Nu numai așa numitele motive mitologice ale reprezentării lui Iisus (D. F. Strauss) dar și condiționarea credinței Evangheliilor (W. Wrede) propagată cu hotărâre, au condus la imaginea omului Iisus care se află departe de fondul său transcendent.⁹³ În aceste condiții nu e surprinzător faptul că în acest moment a apărut întrebarea privind relația dintre acel „Iisus al istoriei” și „Iisus al credinței”. Caracteristic pentru aceasta este lucrarea lui Martin Kähler din 1953 „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (=Așa numitul Iisus Istoric și Hristos istorico-biblic)”, (ediție nouă în Editura Teologică 2, München 1953). Prin aceasta s-au furnizat premisele „teologiei kerigmatice” care s-a impus după primul război mondial și al cărei reprezentant principal este Rudolf Bultmann. Hotărâtor din punct de vedere teologic este vestirea lui Hristos după Paști; de aceea, ce putem cunoaște despre Iisus dinainte de Paști este după Bultmann practic nesemnificativ.

Problema lui Iisus istoric și a relevanței ei teologice a fost reluată în perioada de după al doilea război mondial, mai ales că importantul aspect al istoricității lui Iisus în cadrul exegezei biblice n-a fost uitat niciodată. Prelegerea lui Ernst Käsemann despre „Problema lui Iisus Cel istoric” din 1953⁹⁴ a reprezentat firul director al acestei reluări a discu-

kritische Methode leistet, (=Metoda istorico-critică, sprijin pentru înțelegere. Exemplu: Cercetarea vieții lui Iisus), în : A. Raffelt (ed.) *Întâlnirea cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică*, Düsseldorf 1991, pag. 31.

⁹³ A se vedea expunerile lui G. Galitis, *Ερμηνευτικά της Καινής Διαθήκης* (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 127, care vorbește despre „Iisus Cel istoric” al Neoprotestantismului, golit de orice transcendență. („ἀποψιλωθέντα παντός υπερφυσικού”).

⁹⁴ O imagine scurtă, informativă asupra cercetării vieții lui Iisus în noua epocă se poate găsi în lucrarea lui H.-W. Kuhn, *Wer war Jesus aus Nazareth?*, *Nachri-*

țiilor pe această temă.⁹⁵ Această a doua fază a cercetărilor despre Iisus a fost introdusă cu denumirea de „noua problemă” cu privire la Iisus Cel istoric, denumire dată de teologul american James M. Robinson în 1959.

Așa cum am arătat în cele de mai sus, preocuparea pentru problema exegetică a Sfintei Scripturi în secolul al XIX-lea se evidențiază printr-o clară întoarcere la criteriile de interpretare istorice și filologice. La cristalizarea exegezei istorico-filologice, care a dominat secolul anterior fiind una dintre cele mai importante etape în formarea metodei istorico-critice, au contribuit următorii factori:

- dezvoltarea impresionantă a științelor istorice și filologice;
- cercetarea întreprinsă sub influența Iluminismului și descrierea exegetică a persoanei lui Iisus, a cărui existență istorică a fost respinsă de unele cercuri bisericești;
- apariția unei teologii liberale, marcată de idealism;
- tendința către o accentuare uneori exagerată a individualismului în protestantism.

În cercetarea exegetică de la jumătatea secolului al XIX-lea este vorba de o „critică de tendință” care se află sub influența idealistă, mai ales în cazul lui Ferdinand Christian Baur (1792-1860) și a Școlii sale din Tübingen. El și școala sa au cercetat și reconstruit cauzele nașterii precum și istoria Creștinismului timpuriu, prin „critica de tendință”, pe baza filosofiei istoriei, a lui Hegel. Baur aplică principiul dialectic al lui Hegel (teză-antiteză-sinteză) pentru a conveni în mod dialectic asupra surselor Bisericii timpurii: În creștinism au existat partida lui Petru (teză), partida lui Pavel (antiteză) iar prin fuzionarea ulterioară a acestor două partide

chten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (=Cine a fost Iisus din Nazaret?, în: Știrile bisericii evanghelice-lutherane din Bavaria) 52/8 (1997), pag. 232-235.

⁹⁵ Publicat în: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 1, (=Încercări și reflecții exegetice, vol. 1), Göttingen 1960, pag. 187-214.

în „Biserica universală” (secolul al II-lea) a reprezentat încheierea schemei lui Hegel (sinteză). Afirmațiile de mai sus au avut și alte consecințe în cadrul exegezei nou-testamentare și a teologiei. Acele cărți ale Noului Testament în care teza sau antiteza sunt vizibile pot fi considerate drept autentice. Cărțile caracterizate de „sinteză” aparțin unei perioade mai târzii a Bisericii și nu trebuie considerate autentice”.⁹⁶

În ciuda existenței unor puncte slabe, contribuția lui Bauer și a Școlii sale a fost de mare importanță pentru dezvoltarea ulterioară a exegezei biblice. Critica pozitivă și negativă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu privire la opera lui Bauer a dus la stabilirea unor criterii esențiale pentru exegeza istorico-critică a secolului al XX-lea, ca de exemplu, înțelegerea textelor Noului Testament în contextul lor istoric specific dar și în cadrul unei perspective istorice.

Sub influența teologiei liberale și a exegezei istorico-filologice stabilite, s-a dezvoltat atunci „școala religios-istorică”⁹⁷. Apariția acestei școli, renumită mai ales la începutul secolului al XX-lea, a dorit să explice fenomenul creștinismului timpuriu în contextul istorico-religios și să lumineze legătura profundă a creștinismului timpuriu cu eleanismul, cu lumea romană și cu apocaliptica evreiască.

2.4. Metoda istorico-critică în ermeneutica biblică: principii de bază

Cadrul filologic și istoric constant al ermeneuticii moderne în curs de dezvoltare ca știință generală a fost luat în

⁹⁶ A se vedea observațiile corespunzătoare ale lui G. Galitis, Ἐρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonice 1984, pag. 125 și următoarele.

⁹⁷ Pentru mai multe informații a se vedea în: G. Lüdemann, M. Schröder (ed.) „Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, (=Școala istorico-religioasă de la Göttingen)”, Göttingen 1987.

considerare în mod foarte serios. Metoda istorico-critică cristalizată⁹⁸ a fost aplicată împreună cu toate ramurile sale și la știința teologică, impunându-se mai întâi în teologia protestantă. Teologia romano-catolică și-a însușit această metodă abia începând cu anii 50 ai acestui secol.⁹⁹

Metoda istorico-critică privește toate cele patru domenii (biblic, istoric, sistematic și practic) stabilite în știința teologică din motive sistematice și didactice.¹⁰⁰ Un rol special îi revine, totuși, științei biblice care are drept sarcină interpretarea uneia dintre mărturiile literare cele mai importante ale credinței noastre, Sfânta Scriptură.

Din denumirea sa propriu-zisă rezultă două principii de bază ale acestei metode ermineutice. Factorul istoric este hotărâtor pentru rezultatul scontat. „Această metodă trebuie să procedeze ‘istoric’, tocmai pentru că textele biblice au luat naștere într-o perioadă de timp îndepărtată și în

⁹⁸ A se vedea lucrarea pe această temă a lui G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie*, (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109-125. A se vedea și G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă) (1950), în: *același* `Wort und Glaube, (=Cuvânt și credință)`, Tübingen 1960, pag. 1-49; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, neu bearb. von K. Kliesch, (=Teoria metodei nouetamentare. Prezentare a metodei istorico-critice, prelucrată de K. Kliesch), Stuttgart 1982. O imagine generală, de ansamblu, asupra metodelor moderne în Occident există și la W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (=Teoria metodei pentru Noul Testament. Introducere în metodele lingvistice și istorico-critice), Freiburg, 1987. De remarcat la această carte este bibliografia despre știința biblică, pag. 228 și următoarele.

⁹⁹ A se vedea A. Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese*, (=Noul Testament și noua exegeză catolică), Freiburg i. Br. 1966.

¹⁰⁰ A se vedea expunerile analitice ale lui G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă) (1950), în: *același*, `Wort und Glaube (=Cuvânt și învățătură)`, Tübingen 1960, pag. 12 și următoarele.

condițiile unei epoci trecute”.¹⁰¹ Pe lângă aceasta, un loc important îl ocupă și elementul critic al procedeeilor de cercetare ale acestei metode. Ea se dorește „critică” în sensul cuvântului grecesc *krinein*, adică pentru a putea diferenția între premisele generale ale textelor antice și cele specifice textelor biblice [...], între diversele părți și scrieri ale Bibliiei, pentru a le putea înțelege în specificitatea lor.¹⁰²

Utilizarea unor factori pur științifici, care izvorăsc din datele filologice și istorice îi atribuie interpretării istorico-critice un caracter rațional neîndoielnic. Scrierile biblice se doresc înțelese dintr-un context istoric care e strâns legat de Ratio. Prin aceasta, creștinismul e tratat ca o dimensiune istorică¹⁰³ ce arată o dezvoltare naturală imanentă.¹⁰⁴ Sunt angajate toate capacitățile și posibilitățile rațiunii, cu scopul de a face accesibil cadrul istoric al Sfintei Scripturi și de a se apropia pe cât posibil de mărturia inițială a credinței în mesajul creștin.

Fundamentele istorice și în principal filologice ale noii ermeneutici au oferit mai multe posibilități de tratare a textelor biblice. Ca urmare a acestui fapt, în cadrul metodei is-

¹⁰¹ F. Hahn, Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche, in: A. Raffelt (Hg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet*, (=Beneficiul interpretării istorico-critice pentru credință și Biserică, în: A. Raffelt (ed.), *Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică*, Düsseldorf 1991, pag. 68.

¹⁰² F. Hahn, Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche, in: A. Raffelt (Hg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet*, (=Beneficiul interpretării istorico-critice pentru credință și Biserică, în: A. Raffelt (ed.), *Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică*, Düsseldorf 1991, pag. 68.

¹⁰³ A se vedea G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: *Ders., Wort und Glaube*, (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă) (1950), în: același, *(Cuvânt și credință)*, Tübingen, 1960, pag. 13: „Creștinismul se menține și cade prin legătura cu originea sa istorică unică.”

¹⁰⁴ A se vedea G. Galitis, *Ἡερμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης* (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonica 1984, pag. 127.

torico-critice în exegeza biblică occidentală s-au stabilit metode de cercetare demne de menționat, ca de exemplu școala istorico-religioasă,¹⁰⁵ istoria formei,¹⁰⁶ istoria redactării.¹⁰⁷ Cu acestea s-a putut realiza din plin tratarea Sfintei Scripturi sub diverse aspecte.

2.5. Inventarieri în secolul al XX-lea – receptarea lor în exegeza romano-catolică

În prima jumătate a secolului al XX-lea cercetarea istorico-critică a Sfintei Scripturi este o dimensiune deja fixată în cercurile teologiei protestante. Dezvoltarea acestei metode ermineutice se bazează pe utilizarea diverselor discipline științifice stabilite sau se exprimă în cadrul „școlilor” exegetice concrete.

Un prim moment de seamă în istoria interpretării biblice a secolului nostru o reprezintă mai sus numita „școală istorico-religioasă” care iese în evidență prin „înalta critică filologică”.¹⁰⁸ Unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai criticii filologice, care abordează în mod filologic textele biblice ca monumente literare și religios-istorice, este Julius Wellhausen (+1918), care nu aparține însă, „Școlii istorico-religioase”.

¹⁰⁵ A se vedea C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösemythos*, (=Școala istorico-religioasă. Prezentare și critică la adresa imaginii despre mitul gnostic al unui mântuitor); (FRLANT, NR 60), Göttingen 1961.

¹⁰⁶ A se vedea E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, Giessen 1924; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, (=Istoria formei Evangheliei), Tübingen 1971; K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, (=Ce e este istoria formei? Metode ale exegezei biblice), Neukirchen 1974; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, (=Istoria formei Noului Testament), Heidelberg, 1984.

¹⁰⁷ Mai mult despre această temă la J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, (=Metoda istorico-redacțională), Hamburg 1966.

¹⁰⁸ A se vedea G. Galitis, *Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης* (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 127 și următoarele.

Reprezentanții principali ai „Școlii istorico-religioase”,¹⁰⁹ care au contribuit hotărâtor la promovarea cunoașterii istorice, filologice și comparativ-religioase, au fost Hermann Gunkel,¹¹⁰ Wilhelm Bousset și Hogo Gressman.¹¹¹ De acum înainte textele Sfintei Scripturi erau tratate nu numai în lumina mediului și apocalipticii evreiești, ci și luându-se pu-ternic în considerare literatura și cultura greco-romană. De-terminant pentru explorarea mediului elenistic a fost Paul Wendland.¹¹²

În cadrul acestei școli au fost scoase la iveală analogii și relații între textele Noului Testament și alte tradiții paralele din mediul religios. Cercetarea gnostică a avut, de ase-menea un rol important, întrucât începând cu Richard Rei-tzenstein¹¹³ s-a vorbit de o gnoseologie precreștină și de o influență a ei asupra creștinismului timpuriu.¹¹⁴ Prin desco-

¹⁰⁹ O prezentare interesantă a acestei școli din punct de vedere ortodox a se vedea la P. Bratsiotis, *Ἡ λεγομένη Θρησκευολογικὴ Σχολή* (=Așa-numita școală religios-istorică), Atena 1920. A se vedea și nota 96 de mai sus.

¹¹⁰ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, (=Pentru înțelegerea istorico-religioasă a Noului Testament), Göttingen 1903.

¹¹¹ W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, (Handbuch zum NT 21), (=Religia Iudaismului în perioada elenistă târzie, (Manual al Noului Testament I/2)), Tübingen 1912.

¹¹² A se vedea spre exemplu. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum*, (Handbuch zum NT I/2), (=Cultura greco-romană în relația sa cu Iudaismul și Creștinismul (Manual al Noului Testament I/2)), Tübingen 1912.

¹¹³ În acest context trebuie citate următoarele lucrări: R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, (FRLANT, NF 7), (=Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Studii despre istoria monahă-lă și despre noțiunile creștine timpurii de gnostic și pneumatic) (FRLANT, NF 7), Göttingen 1916; același, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, (=Religia ellenistică a misterelor în funcție de concepțiile și efectele sale), Darmstadt 1956; același, *Povestiri elenistice fantastice*, Darmstadt 1974.

¹¹⁴ Reprezentativă pentru această temă este opera deja menționată a lui C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom*

peririle de la Nag-Hammadi în Egipt s-au dobândit în 1945/46 noi cunoștințe cu privire la gnoseologia postcreștină. Și mai importante pentru exegeza Noului Testament au devenit scrierile de la Qumran, descoperite în 1947, întrucât este vorba de texte clar precreștine ale unei grupări evreiești.

În ciuda noilor cunoștințe dobândite prin aceste descoperiri, pe care "Școala istorico-religioasă" le-a pus în legătură, din punctul de vedere al creștinismului, cu religiile antice, nu s-au putut evita unele exagerări ale acestei metode (ca de exemplu împletirea arbitrară a teologiei creștine cu datele sincretice). Trei reprezentanți importanți ai acestor tendințe de interpretare ale Școlii au fost Adolf von Harnack, Wilhelm Bousset menționat deja mai sus, și E. Troeltsch. Ultimul a fost un luptător înfocat împotriva transcendentului în creștinism și a format conceptul de „anti-supranaturalism”¹¹⁵; La aceste exagerări au reacționat atât teologi protestanți (Heinrich), cât și romano-catolici (Lagrangé, Meinertz). Aceste reacții nu reprezentau cazuri izolate. În special în spațiul teologiei protestante a existat, după primul război mondial, o opoziție împotriva liberalismului și raționalismului care s-au impus în procesul de dezvoltare a interpretării biblice occidentale.

Încă din anii 20 ai secolului nostru, în ermeneutica biblică s-a schițat o schimbare de direcție perceptibilă ce se îndrepta tot mai mult spre interpretarea teologică a Sfintei Scripturi. Exegeza occidentală îi datorează această nouă caracteristică a studiului biblic, ce n-a rămas ignorată, teologului protestant Karl Barth (+1968) care, prin lucrarea sa

gnostischen Erlösermythos (=Școala istorico-religioasă. Prezentare și critică la adresa imaginii ei despre mitul gnostic al unui mântuitor), (FRLANT, NR 60), Göttingen 1961.

¹¹⁵ Mai multe informații despre aceasta temă a se vedea la G. Galitis, Ἐρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonica 1984, pag. 128 și următoarele.

„Comentariu la Epistola către Romani” apărută în 1918, a stabilit principiile „teologiei sale dialectice”. Barth Îl separă pe Dumnezeu, „marele Necunoscut”, de om, eternitatea de timp, Eonul viitor de cel actual. Omul nu-l poate întâlni pe Dumnezeu, care e acel „Altul”, nici în experiența personală nici în istorie. Prin dialectica sa internă dintre timp și eternitate, Barth trece cu vederea (ignorând pe deplin) istoria. Întemeietorul teologiei dialectice nu respinge în nici un caz metoda de interpretare istorico-critică; pentru el, însă, această metodă nu ar fi un scop în sine, ci un mijloc și o premisă, pentru ca exegetul să poată ajunge, în cele din urmă, la spiritul Sfintei Scripturi. Barth caută în textele biblice Cuvântul, Logosul lui Dumnezeu. Biblia ascunde în ea speranța eshatologică a revenirii lui Dumnezeu. Datorită acestui lucru, teologia dialectică a lui Barth se numea și „teologia speranței”.

Stăruința lui Barth asupra factorilor credinței și ai elementului etern în creștinism a dus la reacții violente din partea altor teologi dialectici.¹¹⁶ Cei mai renumiți au fost Fr. Gogarten, E. Brunner și R. Bultmann. Aceștia au ripostat în special împotriva trecerii cu vederea a factorului istoric. Teologia dialectică se afla, însă, în cadrul problematicei de atunci cu privire la ermineutică. Metoda istorico-critică nu este respinsă ci doar redusă la pregătire pentru înțelegerea textului. Aceasta din urmă a fost rezolvată de Barth în cursul „dezvoltării conținutului dogmaticii”.¹¹⁷

¹¹⁶ Despre fenomenul teologiei dialectice a lui K. Barth s-a scris foarte mult. Trimitem la următoarele prezentări din perspectiva ortodoxă: N. Berdiajev, *Orient and Occident*, (=Orient und Occident), 1929; același, *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. von J. Moltmann, Bd. I (=Începuturile teologiei dialectice), editat de J. Moltmann, vol. I 1962, vol. II 1963, P. Bratsiotis, *Η διαλεκτική Θεολογία τοῦ Κ. Βάρθ καὶ τῶν περὶ αὐτὸν* (=Teologia dialectică a lui K. Barth și a discipolilor săi), Atena 1931.

¹¹⁷ G. Ebeling, *Hermeneutik*, RGG Bd. 3, (=Ermineutica), RGG, vol. 3, Tübingen 1959, coloana 256.

Paralel cu teologia dialectică a lui K. Barth a început să se dezvolte și să se impună la începutul secolului al XX-lea o nouă metodă de cercetare a surselor. Este vorba de „istoria formei” (respectiv critica formei) care a fost pusă în mișcare de H. Gunkel, în timp ce fondatorii ei sunt considerați K. L. Schmidt, Martin Dibelius și Rudolf Bultmann.

Istoria formei este acea metodă de lucru, care cercetează mai întâi originea, istoria evoluției și conținutul afirmațiilor materialului textual al Evangheliilor. Mai corect spus, această metodă analizează formele multiple ale textelor biblice legate metodic de tradițiile preliterare. Este așadar fundamental ca pe baza acestor forme să-și facă apariția anumite genuri literare (ca de exemplu: povestiri, logii, imnuri, aforisme, indicații, avertismente, istorii fantastice, mituri etc.), care ar putea fi de ajutor pentru înțelegerea textului. La tratarea formelor se iau în considerare atât transmiterea paralelă având caracteristici formale asemănătoare, cât și contextul socio-cultural (locul în viață) al nașterii și funcției lor (cult, predică, catehism, vestire misionară).

Istoria formei a demonstrat câteva posibilități de rezolvare a problemelor legate de introducerea în Noul Testament. Există, însă, o amplă literatură despre rezultatele pozitive dar și despre punctele ei slabe.¹¹⁸ În acest punct ar fi de menționat ca exemplu, atitudinea englezului Graham Stanton,¹¹⁹ care a discutat câteva aspecte de revizuire ale acestei metode. După el, raportul dintre forma și conținutul unui text trebuie încă o dată verificat.¹²⁰ Formele paralele în iudaism și în Biserica Veche nu pot exclude autenticitatea forme-

¹¹⁸ A se vedea E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, (=Probleme deschise cu privire la istoria formei Evangheliilor), München 1971.

¹¹⁹ G. Stanton, *Form Criticism Revisited*, în: M. Hooker – C. Hickling (ed.), *What About the New Testament? Essays in Honour of Christopher Evans* (=Cum rămâne cu Noul Testament? Eseuri în onoarea lui Christopher Evans), Londra 1975, pag. 13-27.

¹²⁰ Ibidem, pag. 20 și următoarele.

lor corespunzătoare vieții și limbii lui Iisus.¹²¹ Stanton sprijină istoria formei, a cărei utilizare atentă poate servi în multe privințe științei. El o consideră totuși doar o unealtă utilă, ce cu greu ar putea fi înlocuită. Și totuși, aceasta este doar o unealtă tocită, care ar avea nevoie să fie ascuțită.¹²²

În interpretarea biblică occidentală de după cel de-al doilea război mondial s-au stabilit treptat și alți factori exegetici ai Sfintei Scripturi, care au contribuit la dezvoltarea metodei istorico-critice.

Pe de o parte apare tendința unei cercetări socio-științifice a începuturilor creștine care se sprijină pe analiza „structurală” și „semantică” a textului. Structuralismul,¹²³ care recunoaște limbii substanța ei ontologică proprie, independentă de om, reprezintă acea metodă analitică strâns legată de lingvistică și care ia în considerare „structurile” unui text nu numai conținutul lui semantic. „Semantica”¹²⁴ face aluzie la acea critică literară a Bibliei care, pe baza filosofiei lingvistice generale, cercetează funcționalitatea și raportul dintre fiecare formă filologică și condițiile apariției ei.

Pe de altă parte, începând cu anii '50, s-a dezvoltat „istoria redactării”¹²⁵ care are ca premise și totodată duce mai

¹²¹ Ibidem, pag. 23: „Dezbaterea privind criteriile folosite pentru a stabili tradițiile autentice a arătat cât de absurdă este menținerea ideii conform căreia singurele tradiții indubitabil autentice sunt acelea care nu au paralele nici în iudaismul contemporan nici în Biserica primară.”

¹²² Ibidem, pag. 24: „Critica formei este o unealtă deosebit de folositoare; este puțin probabil ca vreodată să se găsească un înlocuitor adecvat. Dar este o unealtă uzată care necesită o ascuțire urgentă (...).”

¹²³ Literatură reprezentativă despre aceasta: D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (=Ce este exegeza structurală), Philadelphia 1976. D. Via, *Kerygma and Comedy in the New Testament - A Structuralist Approach to Hermeneutic* (=Kerigma și comedie în Noul Testament - O abordare structuralistă a ermeneuticii), Philadelphia 1975.

¹²⁴ A se vedea lucrarea lui A. Wilder, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (=Limbajul Evangheliei: Retorica creștină primară), New York 1964.

¹²⁵ A se vedea N. Perrin, *What is Redaction Criticism* (=Ce înseamnă criticismul redacțional?), Philadelphia 1969. A se vedea și nota 98 de mai sus.

departe rezultatele științifice ale criticii formei și ale celei literare. Ea vrea să ordoneze fiecare unitate lingvistică a textului în imaginea redacțională definitivă a scrierii de atunci, astfel încât redactorul să poată exprima mai bine scopul conținutului. Din întreaga știință a interpretării biblice a rezultat că fiecare evanghelist a fost nu numai un simplu colecționar de materiale existente deja, ci și un teolog independent cu o gândire autonomă. Astfel „istoria redactării” se ocupă cu selectarea, forma primară precum și cu redactarea textelor evanghelice, pentru a se ajunge mai apoi la aprecierea generală a intenției teologice proprii fiecărei Evanghelii.

După ce istoria formei a dizolvat textele Noului Testament (în primul rând Evangheliile) în unități mai mici corespunzătoare formei lor, tratate apoi analitic și corelate în istoria redactării, a urmat la rând metoda opusă. Aceasta pornește, mai întâi, de la textul integral al Noului Testament și caută să includă definitiv fiecare unitate în imaginea teologică generală și în cea de conținut a ultimului redactor. Și această metodă, care s-a bucurat de mare apreciere până astăzi, s-a dovedit de mare ajutor pentru exegeza istorico-critică a Sfintei Scripturi, atât în probleme filologice cât și în cele teologice.

În cadrul dezvoltării metodelor de interpretare istorico-critice ar mai fi de menționat problema „demitologizării” introdusă de Rudolf Bultmann,¹²⁶ teolog protestant și profesor în Marburg (1921-1950), care în anii 50 a cauzat variate turbulențe în teologia ermineutică. Ca unul dintre primii reprezentanți importanți ai istoriei forme, Bultmann și-a schițat programul său de demitologizare pe baza concepției pozitivistice contemporane despre „mit”. La aceasta s-au mai adăugat la interpretare și concepțiile filosofice ale lui Heidegger.

¹²⁶ Aici este menționată lucrarea lui R. Bultmann, *Das Neue Testament und die Mythologie*, (=Noul Testament și Mitologia), Hamburg 1957, care conține tezele programatice despre demitologizare.

Teza fundamentală a lui Bultmann se referă la diferența profundă dintre imaginea lumii biblice și a celei moderne. În ceea ce privește imaginea lumii, Biblia participă la reprezentările mediului. Caracteristice pentru acestea sunt elementele mitologice, cărora le aparține și fantasticul. Astfel de modele de gândire nu sunt comprehensibile pentru omul prezentului. Este vorba de a recunoaște și a articula motivele teologice hotărâtoare care se întrepătrund cu cele mitologice. Astfel de elemente care aduc Noului Testament o imagine mitologică a lumii, nu ar trebui șterse din Biblie, așa cum pretindea teologia liberală timpurie, ci interpretate antropologic, adică existențial. Nu e vorba, așadar, de eliminarea reprezentărilor mitologice, ci de interpretarea lor. Determinantă este aici înțelegerea existențială umană. Prin mesajul biblic, omul trebuie să fie condus la o nouă înțelegere a lui însuși.

Teoria demitologizării a avut nu numai prieteni, care în calitate de urmași ai lui Bultmann au perfecționat conceptul de „noua ermineutică”, ci și mulți dușmani. O controversă detaliată a ermineuticii ortodoxe¹²⁷ cu demitologizarea va urma în partea a treia a acestei prelegeri, care se ocupă de tratarea comparativă a metodicii occidentale și rășaritene.

Biserica Romano-Catolică

Problema teologică a ermineuticii și controversalele științifice aferente pe această temă, care pe baza tezelor lui Bultmann au dus la „demitologizare”, au făcut ca exegeza vestică să ajungă, mai mult sau mai puțin, într-o fundătură. Bineînțeles, metodele de interpretare cristalizate cu timpul, care au fost preluate treptat de întreaga știință biblică

¹²⁷ Suplimentar ar fi studiul lui G. Galitis, Σύγχρονοι Ερμηνευτικοὶ Τάσεις καὶ οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι (=Tendințe moderne de interpretare la Sfinții Trei Ierarhi), Tesalonic 1971, în care se găsește o replică foarte clară la demitologizarea occidentală.

în vest și în est, au accelerat studiile biblice și în general pe cele teologice.

Știința biblică romano-catolică nu a preluat principiul „*sola scriptura*”, reprezentat de teologii protestanți, principiu după care „*scriptura sui ipsius interpres*”. Proclamării valabilității unice a cuvântului scris (Biblia) și a refuzului tradiției ca principii de pornire într-o exegeză istorico-critică, așa cum acestea au fost reprezentate de teologii protestanți, li s-au opus din partea Bisericii romano-catolice, prin conciliul Tridentin (1545-1562) elemente strâns legate de tradiție. Aceasta din urmă era deja din secolul al XVII-lea în contact¹²⁸ cu cercetarea istorico-critică, însă s-a separat clar, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (antimodernism).¹²⁹ Astfel, pe baza unor rezerve serioase, ea s-a distanțat, până la mijlocul secolului al XX-lea, de dezvoltarea exegezei din cercurile protestante.

Încă din 1893 papa Leon XIII s-a îndreptat, în Enciclica sa „*Providentissimus Deus*”, împotriva unui studiu al Bibliiei, făcut în mod arbitrar și liberal, fără a ține seama de Biserica mamă. (În aceasta constau argumentele principale ale enciclicii). Acest lucru s-a accentuat sub papa Pius X. Abia în septembrie 1943, prin Enciclica sa „*Divino afflante*

¹²⁸ A se vedea, referitor la aceasta, preotul romano-catolic Richard Simon (sec. al XVII-lea) care, după Chr. Domen, *Exegeza, LThK*, vol. 3 Freiburg 1995, coloana 1093, a început așa-numita cercetare istorico-critică, ce s-a impus rapid în teologia evanghelică și a continuat apoi să se dezvolte.

¹²⁹ A se vedea și S. Agouridis, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 216, unde această dezvoltare a fost legată de numele preotului Alfred Loisy. Alte expuneri pe această temă a se vedea la H.-J. Klauck, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II, în: M. Weillauff - P. Neuner (Hgg.), Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I și Vatican II), în: M. Weillauff - P. Neuner (ed.), Pentru voi episcop - împreună cu voi creștin, Ediție aniversară pentru Friedrich Kardinal Wetter cu ocazia celei de a 70-a aniversare a zilei de naștere, St. Ottilien 1998, pag. 95 și următoarele.

Spiritu", papa Pius al XII-lea a făcut posibil un nou început în exegeza Bisericii romano-catolice. Prin aceasta, ea a înregistrat o deschidere mai puternică față de metodele moderne de interpretare,¹³⁰ în timp ce, parțial, s-a persistat, totuși, în exegeza tradițională. Atât prin enciclica menționată mai sus cât și prin „*Instructio de historica Evangeliorum veritate*” din 1964 și constituirea lui „*Dei Verbum*” la Vatican II (1965) a apărut în prim plan, un mod clar de înțelegere istorică și literară a exegezei romano-catolice. Rezultatele filologice, istorice și arheologice ale științelor moderne au fost preferate de atunci, cu scopul, de a lumina textele biblice, în cadrul unei critici biblice moderne. Astăzi nu se mai poate vorbi despre o exegeză condiționată de confesiune în vest, întrucât atât știința biblică protestantă cât și cea romano-catolică sunt de părere că metoda istorico-critică e indispensabilă pentru înțelegerea Sfintei Scripturi.

2.6. Probleme deschise din perspectiva teologiei occidentale

Până în zilele noastre, în care s-au discutat diverse probleme, folosirea irevocabilă a criticii istorice a Bibliei nu a

¹³⁰ La deschiderea, nu fără rezerve și rezistență, a exegezei romano-catolice față de metodele moderne, se referă H. - J. Klauck, *Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II*, în: M. Weitzel - P. Neuner (Hgg.), *Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag*, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I și Vatican II), în M. Weitzel - P. Neuner (ed.), (=Pentru voi episcop - împreună cu voi creștin, Ediție aniversară pentru Friedrich Kardinal Wetter cu ocazia celei de a 70-a aniversare a zilei de naștere), St. Ottilien 1998, pag. 97, și următoarele, prin folosirea unui limbaj plastic impresionant: „Ușa ce fusese mult timp baricadată, dar care sub atacurile îndreptățite începuse să scârțâie, a fost deschisă prin *Divino afflante Spiritu* – mai mult decât o crăpătură, poate un sfert. Nu putem să le-o luăm exegeților catolici în nume de rău dacă în curând vor decide ușa larg și vor face din ea ecluză. Acest lucru s-a produs fără rezistență, dar cu o dinamică enormă în cele două decenii care au trecut până la începutul celui de-al doilea conciliu de la Vatican.”

fost în stare să dea impresia convingătoare că ar fi garanția unică pentru o înțelegere satisfăcătoare a Bibliei. Nucleul problemelor supuse discuțiilor s-a localizat cu precădere în problematica acordului îndoielnic și a discrepantei evidente dintre principiul istorico-științific al metodelor exegetice moderne și caracterul revelat al Bibliei. „După marile succese ale exegezei istorico-critice din prima jumătate a acestui secol și după avântul plin de speranță al mișcării biblice în perioada interbelică până la cel de-al doilea conciliu de la Vatican, în ziua de azi entuziasmul înțelegerii Scripturii pare epuizat și fragmentat în opțiuni contrarii.”¹³¹

Chiar dacă exegeza occidentală nu poate renunța la metoda istorico-critică —și asta pe bună dreptate— pe de altă parte, ea a devenit conștientă, în ultimele patru decenii, de nesiguranța evidentă în ceea ce privește rezultatele ermeneutice.¹³² Cum poate fi garantată o veridicitate unanim acceptată a rezultatelor prin acel complex de metode care e cunoscut sub numele de „metoda istorico-critică” și care cuprinde o serie de aspecte metodice, filologice și istorice?¹³³ În acest sens interesantă este părerea cardinalului Joseph Ratzinger, care întreprinde o apreciere globală a metodei critice moderne, și constată că nu se poate ajunge la un progres

¹³¹ E. Gräßer, Die historisch-kritische Methode als Verstehenshilfe. Beispiel: Die Leben-Jesu-Forschung, in: A. Raffelt (Hg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet*, (=Metoda istorico-critică, sprijin pentru înțelegere. Exemplu: Cercetarea vieții lui Iisus, în: A. Raffelt (ed.), *Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică?*) Düsseldorf 1991, pag. 29.

¹³² A se vedea expunerile care abordează o serie de probleme hermeneutice, de John Bowden, *Great Expectations? The New Testament Critic and his Audience*, in: M. Hooker - C. Hickling (ed.), *What About the New Testament?*, *Essays in Honour of Christopher Evans*, (=Cum rămâne cu Noul Testament? Eseuri în onoarea lui Christopher Evans) Londra 1975, pag. 1-12.

¹³³ A se vedea informațiile introductive ale lui W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, (=Teoria metodelor privind Noul Testament. Introducere în metodele lingvistice și istorico-critice), Freiburg 1987, pag. 20 și următoarele.

clar și rezultate demne de încredere prin această metodă.¹³⁴

Discuția intensă despre problema ermeneutică în teologia occidentală se reduce fără îndoială la esența creștinismului care-i apare omului rațional drept un paradox. „Originii istorice a Creștinismului i se atribuie caracter de revelație. Prin aceasta el este sustras oricărei relativizări sau efermerității a întâmplării istorice.”¹³⁵ Chiar și atunci când căile raționale de interpretare filologică și istorică a textelor biblice nu pot să se apropie în mod consecvent și credibil de principiul revelației, acest lucru are valoarea unei sarcini necesare și urgente a științei biblice contemporane, și anume sarcina de a regândi relevanța recunoscutei și susținutei metode istorico-critice de interpretare biblică.

Întâlnirea teologicului cu filologico-istoricul trebuie să se afle în prim planul discuției. F. Hahn descrie corespunzător această corelație și totodată nașterea problematicii legată de ea: „Ea (metoda istorico-critică) este legată printr-un fir subțire de un anumit cadru teologic determinat, fără ca aceasta să se răsfrângă asupra metodei înseși, ea trebuie să servească, în cadrul exegezei, numai la acordarea unui spațiu liber, necesar modului de lucru istorico-critic. Tocmai utilizarea nesupusă reflexiei este ceea ce îngreunează tot mai mult munca exegetică și o introduce în nenumărate aporii.”¹³⁶

¹³⁴ J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: *Ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (=Interpretarea biblică în conflict. La problema principiilor și drumului exegezei de astăzi în: același (ed.), Interpretarea biblică în conflict)*, Freiburg 1989, pag. 24: „După aproape 200 de ani de muncă istorico-critică la texte, nu mai putem citi rezultatele doar superficial; trebuie să le vedem în perspectivă, în contextul propriei lor istorii. Atunci se va vedea că această istorie nu va fi pur și simplu numai o istorie a progresului de la rezultatele inexacte la cele exacte și obiective.”

¹³⁵ G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* (1950) in: *Ders., Wort und Glaube, (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și biserica protestantă, în: același, Cuvânt și credință)*, Tübingen 1960, pag. 14.

¹³⁶ F. Hahn, *Probleme historischer Kritik (=Probleme ale criticii istorice)*, ZNW 63 (1972) 1.

Cu privire la premisele metodei istorice chemate pentru a reactualiza datele Noului Testament, ar trebui să observăm că imaginea despre lume și raportul față de istorie ale omului modern sunt diferite de cele ale secolelor trecute. „Conștiința modificată a noii epoci s-a îndreptat la început împotriva oricărei legături cu tradiția bisericească dezvoltată de-a lungul secolelor, pe care a pus-o la îndoială într-o măsură considerabilă”.¹³⁷ Bineînțeles, trebuie ca raportul față de tradiție să fie acum regândit, fără ca să aplicăm aici o nouă formă, extremă, a unei *ermineutica sacra*.

Discuțiile ultimelor decenii cu referire la problema ermeneutică ar trebui să se îndrepte spre conexiunea dintre istoricitate și transcendență, dintre rațional și supranatural, astfel încât să poată fi atenuată problema arzătoare din vest, a echivalenței reciproce între metoda istorică și credință.¹³⁸ Perechea „istoricitate” — „credință” alcătuiește un punct de vedere foarte important al problematicii actuale.¹³⁹ Chiar dacă, în acest sens mai larg, se dovedește ca fiind corect faptul că metoda istorico-critică nu zdruncină adevărul credin-

¹³⁷ F. Hahn, *Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche*, in: A. Raffelt (Hg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet*, (=Beneficiul interpretării istorico-critice pentru credință și biserică, în: A. Raffelt (ed.) *Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică*), Düsseldorf 1991, pag. 68.

¹³⁸ Determinantă pentru aceasta a fost discuția din cadrul interviului profesorului de teologie evanghelică Hans Hübner, care, la reproșul cum că „cercetarea istorico-critică ar distruge credința”, a răspuns: „Dacă neg cercetarea istorică privitoare la Iisus, la Vechiul și Noul Testament, aceasta înseamnă în cele din urmă, că nu iau în serios Întruparea lui Dumnezeu. Îl las pe Dumnezeu în lumea Lui de dincolo, astfel încât îmi este imposibil Să-I înțeleg drumul Său din această lume” (*Rheinischer Merkur*, Nr. 52, 26.12.1997, pag. 26).

¹³⁹ În mod caracteristic a accentuat J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: *Ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit* (=Interpretarea biblică în conflict. Despre problema principiilor și drumului exegezei de astăzi, în același: (ed.) *Interpretarea biblică în conflict*), Freiburg 1989, pag. 15: „Astăzi a devenit aproape un truism să vorbești despre criza metodei istorico-critice.”

tei creștine, totuși dificultățile care apar aici nu sunt ușor de rezolvat.”¹⁴⁰

În ciuda posibilităților științifice diferite și a unui alt mod de înțelegere în comparație cu perioada modernă, Biserica Veche ar putea da exemple de aplicare a categoriilor istorice și supranaturale. Problemele deschise ale teologiei occidentale, așa cum le-a formulat și enumerat G. Ebeling în 1950, abordează direct nucleul confuziilor ermeneuticii moderne: intervenția Dumnezeirii în istoria omenirii. G. Ebeling scrie: „De aici rezultă pe de o parte problemele interpretării ontologice a fenomenului revelației, iar pe de altă parte cele ale concepției despre atestarea acestei revelații, adică despre Sfânta Scriptură; în al treilea rând sunt problemele reactualizării revelației. Apare, însă, și o a patra problemă, și anume cea a istoricității reactualizării revelației.”¹⁴¹

2.7. Consecințe exegetice ale metodei aplicate

Metoda istorico-critică aplicată după criterii strict științifice în cadrul exegezei occidentale a dus în prezent la stabilirea principiilor exegetice concrete, care par a fi indispensabile pentru un număr însemnat de noutestamentari occidentali. Următoarele premise, care au fost luate la cunoștință între timp și de ermeneutica ortodoxă, sunt în exegeza occidentală ceva de la sine înțeles:

– În exegeza Evangheliilor se diferențiază exact între tradițiile dinainte de Înviere și integrarea mărturisirii credinței după Înviere. Accentuarea acestei diferențieri, care

¹⁴⁰ G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: Ders., Wort und Glaube, (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă (1950), în același: Cuvânt și credință), Tübingen 1960, pag. 28-29.

¹⁴¹ Ibidem pag. 23.

luată în esență ar putea fi de folos obținerii rezultatelor exegetice practice, este evitată de teologii ortodocși, din motive de ordin teologic. Ca urmare a principiului de mai sus exegeza occidentală nu aprobă folosirea nereflectată a textelor de după Înviere pentru perioada vieții și activității lui Iisus. Acest lucru e valabil pentru Evangheliile sinoptice, și într-o măsură mai mare pentru cea a lui Ioan.

– În cadrul cercetării internaționale actuale a Noului Testament, reprezintă o banalitate – și corespunzător trebuie să se pornească de la ea – faptul că tradiții mai vechi au fost prelucrate și menționate secundar în Faptele Apostolilor.

– În ceea ce privește epistolele Noului Testament trebuie să se verifice, dacă acestea sunt autentice sau nu. (Aici trebuie observat că, referitor la această problemă nu există un consens între știința occidentală și cea răsăriteană). Deja în cazul epistolelor considerate drept autentice e important să clarificăm în ce măsură a fost preluat material creștin primar. Acest lucru ar însemna un important pas înainte în interpretare. În cazul epistolelor considerate neautentice în vest, de exemplu epistolele pastorale din perioada postpaulină, trebuie să pornim de la faptul că ele au preluat tradițiile apostolului în al cărui nume au fost scrise; ele reflectă, însă, în același timp problemele teologiei timpului lor.

– În metoda de interpretare critică modernă, atât a ermineuticii evanghelice cât și, în ultimele decenii din ce în ce mai mult și a celei romano-catolice, există, mai clar decât în exegeza tradițională atât estică cât și vestică, o tendință motivată de diferențiere între intenția inițială a afirmațiilor Noului Testament și înțelegerea lor în Biserica Veche.¹⁴² Ar fi de arătat, în acest context, diferența hotărâtoa-

¹⁴² Pe marginea expunerii acestui principiu ar fi de menționat interesantul indicu al lui *John Bowden*, *Great Expectations? The New Testament Critic and his Audience*, in: *M. Hooker - C. Hickling (ed.), What About the New Testament?, Essays in Honour of Christopher Evans*, (=Cum rămâne cu Noul Testament? Ese-

re între textele de început ale Noului Testament (de exemplu, cuvintele probabil autentice ale lui Iisus) care stau în continuitate cu modul de gândire evreiesc și receptarea lor în perioada ulterioară, aflată în zona de influență puternică a gândirii grecești.

uri în onoarea lui *Christopher Evans*) London 1975, pag. 9: „Deoarece Noul Testament nu este doar o simplă carte de istorie, ci conține informații care solicită mai mult decât o înțelegere strict istorică, este important ca criticul Noului Testament să fie deschis pentru folosirea ulterioară a acestuia în Biserică.”

III. RĂSĂRIT ȘI APUS: ANTITEZĂ SAU SINTEZĂ?

3.1. Conceptul științific diferențiat în contextul teologic.

Este adevărat că de-a lungul secolelor, teologia occidentală și cea răsăriteană n-au fost pe deplin legate una de cealaltă. Motivul principal a fost conceptul științific dezvoltat în mod diferit în răsărit și în apus, care la rândul său, a fost marcat de perechea de noțiuni aflate în conflict „istorie” — „revelație”. În apus, teologia științifică a pus accentul mai mult pe formarea istoricității creștinismului,¹⁴³ în timp ce estul nu a separat aspectul misterului divin de cercetarea rațională. Este vorba aici de două înțelegeri științifice diferite, care prezintă puncte tari și slabe și care, în mod consecvent nu pot avea pretenția la deținerea unui adevăr absolut, pentru că aceasta are două părți (una istoric-umană, cealaltă supranaturală-dumnezeiască).

În timp ce persistența teologiei răsăritene asupra factorului revelației poate ignora și trece cu vederea datele istorice concrete, în vest apare pericolul ca accentuarea exclu-

¹⁴³ Caracteristic pentru aceasta este observația lui W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Sammlung Orbis) (=Noul Testament, Istoria cercetării problemelor sale (culegerea Orbis)), Freiburg-München 1970, pag. 266: „[...] e stabilit că și Creștinismul ca apariție istorică, trebuie investigat după aceeași metodă ca și întreaga istorie și mai ales începutul său trebuie înțeles ca o dezvoltare sistematică rezultată din multitudinea de factori ai vieții religioase și sociale a popoarelor de atunci”.

sivă a istoricității să facă să dispară reactualizarea necesară a întâmplărilor istorice.¹⁴⁴

Toți factorii importanți, care au influențat dezvoltarea teologiei științifice în vest, ca de exemplu, variatele curențe spiritual-istorice ale noii epoci (Umanismul, Renașterea, Reforma, Iluminismul) și apariția științei filologice, istorice și arheologice au contribuit la formarea aceluia concept științific, ce acordă supremația cuceririlor umane și lasă puțin spațiu intrării Dumnezeirii în istorie. Față de aceasta, știința teologică în domeniul ortodox s-a exercitat într-un mod diferit. Aici supranaturalul, minunea, nu au fost excluse din viața de zi cu zi. Motivul rezidă în faptul că teologia ortodoxă recunoaște caracterul de unicitate și irepetabilitate a istoriei sfinte în cadrul istoriei umane.¹⁴⁵ Acțiunile lui Dumnezeu în istorie (prin lucrările Sale) reprezintă o convingere puternică a credinței ortodoxe. Prin aceasta a luat naștere, în răsărit, o tradiție teologică diferită a cărei neunitate cu cea a apusului s-a făcut simțită până în prezent.

Dacă dorim, în cele din urmă, să caracterizăm în general conceptul științific diferit din est și vest, o putem face astfel: În mare, cercetarea istorico-critică occidentală lucrează *analitic*, în timp ce interpretarea biblică răsăriteană are un caracter mai mult *sintetic*.

¹⁴⁴ Ceva asemănător formulează K. Papapetrou, Πρὸς μίαν νέαν Ἑρμηνευτικὴν πέρα τοῦ ἱστορισμοῦ καὶ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ (= Despre o nouă ermeneutică referitoare la istorism și existențialism), în: același, Προσβάσεις. Ζητήματα Απολογητικής Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας (=Abordări. Teme ale teologiei apologetice și ale criticii filosofice din timpurile actuale.), Atena 1979, pag. 150, nota 5: "Ἡ ἱστορικοφιλολογικὴ μέθοδος, περιοριζομένη καὶ ἐξαντλουμένη εἰς τὴν γνώσιν τοῦ παλαιοῦ, ἀποκλείει οὕτω κατ' ἀρχὴν – τοῦλάχιστον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς ἐφαρμογῆς τῆς – τὴν δημιουργίαν τοῦ νέου."

¹⁴⁵ A se vedea referitor la aceasta expunerile lui G. Galitis, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonici * 1984, pag. 149 și următoarele.

3.2. Compararea metodicii occidentale cu cea răsăriteană

Pentru a compara cele două direcții de interpretare este determinant faptul că, în vest critica modernă se confruntă analitic direct cu textul Sfintei Scripturi, fără să-și facă în prealabil, o imagine referitoare la „misterul” exprimat prin aceasta. Exegeza răsăriteană are ca punct de pornire „misterul” atestat prin textele sfinte. Cele două poziții pot avea numai parțial rezultate reușite de interpretare, pentru că ambele sunt amenințate de pericole inerente metodei de lucru. Critica analitică occidentală își concentrează atenția, uneori în mod exclusiv, asupra elementelor filologice și istorice și rămâne la acest nivel. Cercetarea analitică a diverselor forme de text poate să aibă rezultate limitate numai la fragmente concrete, care nu servesc la desăvârșirea întregului sens al textului. Strădania interpretării ortodoxe patristice se epuizează, în schimb, în înțelegerea misterului textului. Prin aceasta datele importante filologice și istorice sunt neglijate în favoarea nivelului pnevmatic.

Textele biblice sunt produse istorice (punctul esențial în apus) care, însă, doresc să exprime în același timp misterul adevărului divin (punctul esențial în răsărit). Aceste texte sunt supuse principiilor scrierii istoriei, dar nu au fost redactate pentru a descrie realitatea istorică a unei perioade concrete, ci servesc la aceea că conferă acestei realități alt sens mai profund. Încrederea în acest sens profund soteriologic și familiarizarea cu el pot fi atinse de creștinii din toate timpurile fără o apreciere completă a dependențelor istorice. Pentru teologia ortodoxă, comunitatea euharistică reprezintă garanția continuării vieții a trecutului. Aceasta, nu înseamnă însă, nici o garanție împotriva unei eventuale erori filologice și istorice. De aceea metoda istorico-critică este considerată drept un ajutor metodic suplimentar la interpretarea patristică spirituală. Oricât de important ar fi

mesajul misterului, creștinismul nu are voie să fie depozat de caracterul său lumesc, bisericesc și biblico-istoric. Exact în acest punct apare importanța criticii istorice moderne care ia în serios litera și istoria.

Știința biblică ortodoxă ia în considerare metoda istorico-critică, dar nu văzută ca un unic criteriu al interpretării biblice. Ne străduim ca rezultatele obținute din metodele moderne de interpretare să fie puse în slujba exegezei patristice răsăritene.

Nici Sfinții Părinți și nici interpretarea biblică ortodoxă generală nu au pus niciodată la îndoială valoarea cercetării științifice a Sfintei Scripturi. La întrebarea, în ce măsură ermeneutica ortodoxă are un caracter științific, Nikos Nissiotis a dat următorul răspuns: „Biserica de răsărit a acceptat critica teologică practic de la începutul epocii creștine în toate domeniile științei biblice și tradiției bisericești. Multe întrebări, pe care știința biblică occidentală le-a pus, au fost discutate de către Sfinții Părinți din est. Diferența rezidă, însă, în modul în care a fost utilizată teologia critică în est și vest – cel puțin în unele cercuri – și în motivele care au dus la aceasta.”¹⁴⁶

„Folosirea așa-numitei metode istorico-critice la interpretarea Sfintei Scripturi în apus, în special la cea științifico-religioasă, istorico-formală și filologică a dus la mai multe rezultate pozitive care cu siguranță, au avansat înțelege-

¹⁴⁶ Nikos A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht* (=Teologia Bisericii de răsărit în dialog ecumenic. Biserica și lumea din perspectiva ortodoxă), Stuttgart 1968, pag. 237. A se vedea și expunerile în lucrarea sa: *Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, Ökumenische Rundschau* 14 (=Unitatea dintre Scriptură și Tradiție – din punct de vedere ortodox răsăritean), în: *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) pag. 291: „Este bine cunoscut faptul că (teologia biblică critică) exista în est din secolul 2 și că mai ales Sfinții Părinți de limbă greacă au fost aceia care au tratat textul biblic în multe cazuri prea critic și care au propus cele mai variate exegeze.”

rea textelor sfinte".¹⁴⁷ Totuși, teologii ortodocși nu consideră această metodă pe deplin satisfăcătoare, deoarece, în esență, ea indică puternica tendință a cercetării analitice orientată spre detalii ale textelor, astfel încât exegetul se află în pericolul de a se pierde în probleme textuale particulare și de a nu surprinde mesajul unității textuale.¹⁴⁸ La acest drum eronat al metodelor de interpretare modernă contribuie diverse premise care stau uneori chiar la baza acestor metode, ca de exemplu: convingerea personală a exegetului, date ideologice, sociologice, psihologice și filosofice care intervin în calitate de criterii moderne ale metodelor de interpretare. Astfel de premise, care în ermeneutica occidentală au cel mai adesea un rol primar, pot conduce la interpretări unilaterale, care nu prezintă un grad ridicat de corectitudine. Nikos Nissiotis spune referitor la aceasta: „În teologia biblică științifică actuală, ortodocșii înregistrează o unilateralitate, care nu accentuează nici istorismul biblic și nici existențialismul individual.”¹⁴⁹ Această concluzie publicată în anul 1965 este relativă, în ceea ce privește situația actuală din vest. Ea nu prezintă nici o apreciere general valabilă a exegezei occidentale actuale.

Dacă studiem atent miile de pagini exegetice ale Sfinților Părinți, putem stabili cât de tradiționale și totodată cât

¹⁴⁷ *Joh. Panagopoulos*, 'Η ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Știința biblică în Grecia de ieri și de astăzi.), *Gregorios Palamas* 57 (1974) 31.

¹⁴⁸ Aici trebuie menționat principiul hermeneuticii creștine: [...] a descoperi spiritul întregului din individual și a înțelege individualul prin întreg." La *E. Antoniadis*, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, (=Principiile ermeneutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele lor teologice), în: *Proces-Verbaux du premier Congrès de Theologie Orthodoxe*, Atena 1939, pag. 169.

¹⁴⁹ *Nikos A. Nissiotis*, „Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (=Unitatea dintre Scriptură și Tradiție din punct de vedere ortodox și răsăritean), *Ökumenische Rundschau* 14 (1965), pag. 291.

de „moderne” au fost personalitățile Bisericii Vechi. E determinant faptul că „marii părinți au fost exegeți”.¹⁵⁰ Ceea ce trebuie să le recunoaștem este faptul că ei s-au preocupat pe de o parte de detaliile gramaticale, iar pe de altă parte de sensul profund al textelor Scripturii. Ei au reușit să combine cu succes metoda „analitică” a științei moderne cu metoda „tradițională” sintetică.¹⁵¹ Fără a trece cu vederea metoda biblică analitică, ei au pornit în interpretarea lor de la sensul însuși al textului biblic; așadar au luat în considerare dimensiunile teologice ale textului biblic propriu.¹⁵²

Păreră conform căreia Sfinții Părinți nu ar fi avut nimic de a face cu metodele științifice de interpretare a Sfinței Scripturi este nefondată și nu poate fi susținută. Dimpotrivă, ei au cercetat și comentat textele biblice detaliat, în mai multe feluri și au folosit toate mijloacele, informațiile și metodele de lucru științifice care le stăteau la dispoziție în acea perioadă. Ar fi de observat că aproape fiecare interpretare propusă de interpreții contemporani, este prezentă deja, în mod direct sau indirect, la Sfinții Părinți.”¹⁵³ De aceea, în cazul ermineuticii patristice nu e vorba de o știin-

¹⁵⁰ A se vedea G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, Études théologiques de Chambésy 4* (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy 4* (1984), pag. 117.

¹⁵¹ A se vedea S. Agouridis, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermineutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 55.

¹⁵² A se vedea P. Andriopoulos, *Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτική ἀρχή στὸ ἐξηγητικὸν ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), ediție extras din: *Θεολογία* vol. 60, Atena 1989, pag. 74: “Μὴ ἐρμηνευτικὴ ποὺ ἔχει ὡς ἀρχὴ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τῆς Κ.Δ., [...] ὄχι μόνον ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἱστοριοκριτικὴν μέθοδο, ἢ ὅποια συνοδεύοντας τὴ θεολογικὴ ἐρμηνεία καθιστᾷ διαφανὲς τὸ κείμενο [...]”

¹⁵³ A se vedea referitor la acest punct G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, Études théologiques de Chambésy 4* (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* (1984), pag. 34.

ță biblică învechită, care n-ar mai avea nimic de spus omului modern. Diferența dintre exegeza occidentală și cea patristică rezidă, însă, în faptul că Sfinții Părinți nu confirmă caracterul absolut, științific și academic al științei biblice, ci îi atribuie un rol eshatologic, soteriologic. Știința biblică academică este pentru Sfinții Părinți o „*contradictio in adjecto*”¹⁵⁴ în cadrul teologiei ca tot unitar.

Deși Sfinții Părinți au interpretat sfintele texte altfel decât știința biblică modernă, exegeza lor nu se află într-o contradicție ireconciliabilă cu ermeneutica actuală. Un exemplu tipic de apropiere și în același timp pentru modul diferit de gândire în interpretarea biblică modernă și patristică se observă la interpretarea așa-numitei „limbi mitice” a Bibliei (corespunzător cu terminologia lui Rudolf Bultmann și cu psihologia religioasă): Este vorba de astfel de expresii și cuvinte ca „tronul lui Dumnezeu”¹⁵⁵, „a ședea”¹⁵⁶ sau „a vedea pe Dumnezeu”, a căror înțelegere literală a reprezentării lui Dumnezeu, adaugă, cu siguranță și elemente mitice.

Ceea ce l-a deranjat în secolul nostru pe Rudolf Bultmann și l-a determinat să ceară „demitologizarea” a fost un lucru actual în perioada Sfinților Părinți și un obiect serios al meditațiilor lor teologico-exegetice. Sfinții Părinți s-au diferențiat totuși de exegeții moderni prin faptul că luau în considerare la interpretarea textelor unele categorii de gândire ce s-au transmis continuu în teologia ortodoxă, printre care ar fi de evidențiat, caracteristicile de bază ale „apofatismului” respectiv teologia apofatică și diferențierea între ființa și energia lui Dumnezeu. De la bun început pentru Sfinții Părinți axioma teologică a fost constituită practic de faptul

¹⁵⁴ A se vedea Joh. Panagopoulos, 'Η ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Știința biblică în Grecia de ieri și de astăzi), Gregorios Palamas 57 (1974) pag. 34.

¹⁵⁵ A se vedea spre exemplu: Mt. 5, 34; Evr. 4, 16; Apoc. 1,4; 3,21; 4,2; 12,5.

¹⁵⁶ A se vedea spre exemplu: Mt. 22, 44; 23,22; Marcu 14,62, Luca 22,69.

că oamenilor le este imposibilă orice afirmație despre ființa lui Dumnezeu, așadar despre Dumnezeu însuși. Părinții exegeți ai Bisericii Vechi nu vorbesc de o limbă mitică a Bibliei, ci trimit la expresii antropomorfe și antropopatice ale ființei umane finite, care trebuie să facă acest lucru doar din lipsa altor mijloace mulțumitoare.

În cadrul expresiilor amintite mai sus și cu referire la expresia Noului Testament „ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ”¹⁵⁷ (la dreapta Tatălui) Clement Alexandrinul (mort înainte de 215) scrie: „O figură, o mișcare, un scaun, un tron sau un loc, la dreapta sau la stânga, toate acestea nu pot fi imaginate în cazul lui Dumnezeu, Tatăl atotfiitorul, deși acest lucru e scris (în Scriptură)”¹⁵⁸. După Bultmann expresia „la dreapta Tatălui” este o reprezentare ce nu poate fi acceptată de omul cu actuala imagine despre lume; ea este un mit. Vedem, însă, clar că această reprezentare nu putea fi acceptată nici de omul secolelor al II-lea și al III-lea, în ciuda imaginii mitice despre lume, iar acest lucru se întâmpla doar din motive pur teologice.”¹⁵⁹ Indicând expresiile antropomorfe și reprezentările Sfintei Scripturi, Clement concluzionează: „Așadar prima temelie nu se află într-un loc, ci deasupra oricărui loc, timp, nume sau concept”.¹⁶⁰

La interpretarea unor astfel de expresii antropomorfe, apofatismul Sfinților Părinți, care folosește metoda teologică a aferezei (ἀφαίρεσις), adică a abstracției, subliniază continuu inaccesibilitatea lui Dumnezeu. Cu aceasta ne referim la un topos teologic transmis și moștenit de la Biserica Veche la Biserica ortodoxă, care face deosebire între

¹⁵⁷ Mt. 16,19; F. A., 2,33; 7,55; Rom 8,34 etc.

¹⁵⁸ Clement din Alexandria, *Stromata* 5, P. G. 9, 109 A.

¹⁵⁹ G. Galits, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, Études théologiques de Chambésy* 4 (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) pag. 120.

¹⁶⁰ Clement din Alexandria, *Stromata* 5, P. G. 9, 121 AB.

ființa și energia lui Dumnezeu. Această diferențiere cunoscută ca δόγμα θεολογίας și μυστήριον οἰκονομίας¹⁶¹ accentuează pe de o parte inaccesibilitatea ființei lui Dumnezeu în raport cu rațiunea umană, iar pe de altă parte acțiunea de experiență a lui Dumnezeu în cadrul istoriei.

Întrucât înțelegerea și descrierea ființei lui Dumnezeu nu este posibilă, ne mulțumim cu expresii apofatice și antropomorfe.¹⁶² Sf. Grigore Teologul exemplifică: „După Scriptură, Dumnezeu doarme și veghează și umblă, iar heruvimul îi servește drept tron. Dar când L-a surprins vreodată ceva? Și când ai auzit că Dumnezeu are trup? Așa ceva nu există, doar noi am născocit acest lucru denumind ceea ce îi aparține lui Dumnezeu prin acțiuni din propria noastră experiență, așa cum ne era posibil.”¹⁶³

Este clar că apofatismul accentuează imposibilitatea oricărei afirmații despre Dumnezeu. El nu a rămas necunoscut în vest, doar că apofatismul estic, spre deosebire de cel vestic, are două caracteristici esențiale:

– În primul rând: El nu este o simplă negație în pericol permanent de a deveni nihilism sau panteism. Sfârșitul afezei, adică al abstracției este conștientizarea imposibilității unei cunoașteri desăvârșite a lui Dumnezeu, conștientizare ce duce de la „alogie” (imposibilitatea oricărei afirma-

¹⁶¹ A se vedea diferențierea clară dintre „Theologia” und „Oikonomia” la *Theodoros Studites*, Epistula II, 158: P.G.99, 1493 Df.: „Κατὰ μὲν τὸ τῆς θεολογίας δόγμα πιστεύειν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα [...] κατὰ δὲ τὸ τῆς οἰκονομίας, πάλιν πιστεύειν, ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· ἦγουν ὁ εἰς τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐγεννήθη ἐκ τῆς παναχράντου παρθένου Μαρίας.” În afară de aceasta a se vedea și alte mărturii patristice: *Gregorie Teologul*, Oratio 38,8: BEP 60, 67; *Vasile cel Mare*, *Adversus Eunomium* 2,3: BEP 52, 188.

¹⁶² A se vedea expunerile amănunțite despre această tematică importantă pentru teologia ortodoxă în studiul lui *Th. Nikolaou*, *Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites (=Teologia icoanelor ca expresie a unei hristologii consecvente la Teodor Studitul)*, în: *Orthodoxes Forum* 7 (1993) 38-44.

¹⁶³ *Grigore Teologul*, Oratio 31, *Theologia* 5: P.G. 36, 157 C.

ții despre Dumnezeu) la „doxologie” adică la preaslăvirea slavei Sale. Un tropar din canonul treimic al glasului al cincilea bisericesc descrie posibilitatea expresiei umane astfel: „Vocile pământesti n-au posibilitatea Să te laude pe Tine, Cel fără de început. Îndrăznind, însă, prin credință, ne va fi cu putință sa-ți aducem slavă și laudă Ție, Dumnezeule Treime pe același tron.” Sau într-un imn de Crăciun: „O taină uimitoare și deosebită văd ochii mei: iadul drept cer, fecioara drept tron heruvimic, ieslea drept locul în care fusese așezat Cel Necuprins, Hristos Dumnezeu pe care îl preaslăvim prin imnuri.” Aici trebuie să menționăm că sfârșitul doxologic, de altfel ca și începutul, este o caracteristică de bază a imnurilor ortodoxe, astfel încât Ortodoxia este înțeleasă, după dublul sens al cuvântului δόξα, și ca adevărata „preaslăvire” a lui Dumnezeu, nu numai ca adevărata „învățătură”. Doxa ca învățătură e de nedespărțit de doxa ca preaslăvire. Întreaga teologie ortodoxă ca învățătură despre Dumnezeu trece prin apofatism — adică prin recunoașterea că Dumnezeu este pe deplin inexprimabil — la doxologie, la preaslăvirea lui Dumnezeu. Astfel ea trece de la apofatism la catafatism, adică nu rămâne la nivelul abstracției și al negației, ci prin ea se dobândește poziția, unica poziție posibilă în relația dintre Dumnezeu și om.

– A doua caracteristică a apofatismului estic este aceea că el se bazează pe diferențierea între „ființa” și „energia” lui Dumnezeu. Prin (ἐνέργειαι) energiile Sale, Dumnezeu e revelat și cunoscut, ființa (οὐσία) Sa rămâne, însă, necunoscută și inaccesibilă. Inaccesibilul și incomprehensibilul lui Dumnezeu sunt punctele de plecare, obiectul și țelul apofatismului.

Acolo unde tradiția teologică se depărtează de apofatism, teologia se transformă într-un fel de filosofie religioasă, în timp ce cu ajutorul apofatismului, teologia ar putea evita mulți pași greșiți. Bineînțeles nu toate problemele se

rezolvă prin apofatism, dar prin el se introduce o nouă dimensiune în gândirea teologică. Modul în care această dimensiune poate să acționeze asupra problemelor exegetice și teologico-biblice rezultă din următoarele expuneri. Se încearcă mereu să se înlăture elemente mitice din reprezentarea lui Dumnezeu. Aceste elemente ar fi mitice cu adevărat numai dacă ar fi luate în sens textual. Sfinții Părinți, însă, nu le interpretează textual. Întrucât omul –spun ei–nu poate vorbi altfel despre Dumnezeu, el folosește expresii antropopatică și antropomorfe, adică expresii ce corespund condițiilor și categoriilor de gândire umană și care sunt accesibile capacității umane de înțelegere.

Sfinții Părinți consideră de exemplu, până și istorisirea biblică despre facerea lumii și a omului drept antropopatică: Dumnezeu luând „țărână din pământ, a făcut pe om” și a suflat în fața lui „suflare de viață”¹⁶⁴ sau că Dumnezeu „a sădit o grădină în Eden, spre răsărit”¹⁶⁵, ș.a.m.d. După părerea Sfinților Părinți, Scriptura are nevoie de astfel de expresii în mod metaforic, din cauză neajunsurilor noastre. La fel consideră Sfinții Părinți și expresiile din Biblie conform cărora Dumnezeu „vedea”, „se supăra”, „își schimba părerea”, „amenința” (păcătoșii), „sălășluiește în noi” sau propoziții ca: „Vorbește fiilor lui Israel, poate aud și se vor pocăi”.

Sf. Ioan Damaschinul merge chiar mai departe: „Întrucât Dumnezeu n-a dorit ca cele fără de trup să ne rămână total necunoscute, le-a înconjurat cu forme, figuri și imagini, (τύποις καὶ εἰκόνας), ce corespund naturii noastre, figuri trupesti ce pot fi văzute prin puterea imaterială a rațiunii”. Același spune de asemenea: „Trebuie să știm că nouă oamenilor cu trup insensibil, ne este imposibil să înțelegem și să exprimăm energiile divine, preaînalte și imateriale ale

¹⁶⁴ Gen. 2,7.

¹⁶⁵ Gen. 2,8.

dumnezeirii, dacă nu folosim imagini, forme și simboluri". Astfel de imagini, forme și simboluri, care au fost înțelese similar de Sfinții Părinți, sunt expresii precum „toiaș și putere", prin care e înțeleasă puterea lui Dumnezeu.

George Galitis spune următoarele: „Metoda ermeneutică a Sfinților Părinți răsăriteni nu are valoare numai pentru reprezentarea lui Dumnezeu. Ea se întinde la un număr mare de istorisiri biblice. Sfinții Părinți cred că în foarte multe istorisiri, Biblia face uz de un asemenea limbaj simbolic [...]. Acest limbaj simbolic este văzut de Sfinții Părinți și în activitatea Bisericii. Bultmann spune că omul actual nu înțelege cum e curățat de păcat prin apa botezului. Aceasta ar însemna gândire mitică. Și într-adevăr ar fi gândire mitică, dacă cineva ar presupune că purificarea prin apă ar urma imediat și în mod magic. Sf. Dionisie Areopagitul scrie: Prin purificarea fizică, prin apă este reprezentată, 'în simboluri', adică 'printr-o oglindă naturală, corespunzătoare omului'¹⁶⁶, purificarea spirituală. În acest mod demitologizează Sfinții Părinți.¹⁶⁷

Referitor la importanța și însemnătatea interpretării patristice pentru știința biblică occidentală, teologul noutestamentar Johannes Panagopoulos, decedat în 1997, introduce câteva propuneri de comparare și corelare: „După cum se știe, dacă se face abstracție de realizările reduse în probleme metodologice și istorice, știința biblică se află astăzi într-o tragică fundătură. După părerea mea motivul acestui lucru rezidă atât în principiile teologice, confesionale, cât și într-o pre-înțelegere științifică unilaterală, ca urmare

¹⁶⁶ *Dionisie Areopagitul*, „Despre ierarhia bisericească", 2: P.G. 3,397 AB: "φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποποιεῖσιν ἐσόπτροις".

¹⁶⁷ G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, Études théologiques de Chambésy* 4 (=Știința biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 122; a se vedea de asemenea și pag. 119 și următoarele, unde pot fi găsite și alte fragmente patristice pe această temă.

a Reformei și Iluminismului, care se referă doar la sensul istorico-filologic al cuvântului biblic.[...] Aceste principii ale ermeniticii dominate din vest sunt centrate tradițional într-o „*regula în regulae*”, care reprezintă ori teoria îndreptățirii ori opoziția lege-Evanghelie sau conștiință [...] umană. Căutarea nesfârșită de noi principii ermineutice, [...] a dus la accentuarea structurii și funcției cuvântului scris (noua ermineutică semantică a limbii, structuralismul); în ultimul timp, se afirmă, în afară de interpretarea marxistă (socială) a Scripturii, și una feministă.¹⁶⁸ Toate acestea reprezintă aspecte interesante ale interpretării biblice, dintre care unele apar ocazional în interpretările patristice. Totul începe să devină problematic, așa cum a accentuat Johannes Panagopoulos, atunci când aceste căi ajutătoare ale interpretării moderne sunt văzute ca autarhice și izolate de spiritul Scripturii și al Bisericii.¹⁶⁹ În acest caz, pentru exegeții actuali, ermineutica patristică ar putea fi de un real folos.

Folosirea exagerat absolutizată a metodei istorico-critice condiționată rațional, în exegeza și teologia occidenta-

¹⁶⁸ Joh. Panagopoulos, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα* (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole și tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena 1991, pag. 51 și următoarele.

¹⁶⁹ Interpretarea biblică individuală, extrem de unilaterală, în totală dependență de tradiția și practica Bisericii Vechi poate fi stabilită în mod surprinzător cu ajutorul rezultatelor exegetice noi ale teologului evanghelic Gerd Lüdemann. Citez doar un raport actual pe această temă: Creștini astăzi 41 (1997) 250: „Conform noilor cercetări ale teologului noutestamentar evanghelic Lüdemann, Maria ar fi fost violată. Teza lui se bazează pe un amplu studiu al textelor creștine timpurii și include tradiții evreiești anticreștine. Lüdemann și-a publicat rezultatele cercetărilor sale într-o carte: *‘Nașterea fecioarei? Adevărata istorie a Mariei și fiului său, Iisus’* (Editura Radius). Indicii cu referire la nașterea nelegitimă a lui Iisus se găsesc, de exemplu, în înjurătura evreiască, Iisus ar fi copilul Mariei. În Iudaism, copilul legitim este numit după tată, nu după mamă. Criticii îi reproșează lui Lüdemann că teza lui n-ar fi nouă și că nu a rezistat până acum nici unei cercetări științifice.”

lă a reflectat unele date intelectuale și sociale ale vieții și gândirii occidentale. În spațiul bisericesc răsăritean se fac referiri la modul de gândire și la atitudinea ortodoxă față de viață, două lucruri care se distanțează considerabil față de cele ale creștinilor din vest. Interesantă este observația lui Christos Yannaras, un sociolog și teolog grec contemporan, după care următoarele „elemente de bază” definesc „modul de gândire al omului occidental și atitudinea lui față de lume și față de istorie,” elemente ce nu pot fi reconciliate cu spiritul ortodox:

- întâietatea Iluminismului intelectual în fața adevărului revelat.
- completa separare între transcendent și immanent.
- voința de a stăpâni natura și istoria.
- exilarea lui Dumnezeu într-un domeniu inaccesibil experienței personale.
- separarea religiei de viață și limitarea ei la simboluri.
- neutralizarea ontologiei, adică a dogmelor prin morală.¹⁷⁰

Diferența dintre punctul de vedere al estului și cel al vestului este ilustrată într-un exemplu din Noul Testament, care se leagă de așa-numita „dispută actuală” iscată în ultimele decenii. Este vorba de problema **istoricității învierii lui Iisus Hristos**.

Așa-numita „dispută actuală” pentru istoricitatea Învierii lui Iisus, înțeleasă textual în spațiu și timp și răspândită pe larg în ultima vreme exclusiv pe tărâmul teologiei vestului¹⁷¹ nu ar trebui să atingă teologia și modul de gândire

¹⁷⁰ Chr. Yannaras, „Orthodoxie und Westen, Beilage zum *Boten der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland* (=Ortodoxia și vestul”, supliment la Mesagerul diocesei germane a Bisericii ortodoxe ruse din străinătate), fără an, pag. 8.

¹⁷¹ Suficientă și determinantă este aici menționarea „fenomenelor contemporane Drewermann și Lüdemann”. Printre numeroasele teze progresiviste ale primu-

ortodox. Deși în domeniul Bisericii de răsărit nu s-a pus și nici nu se așteaptă o astfel de întrebare, care aproape neagă istoricitatea Învierii lui Iisus, Ortodoxia nu rămâne un simplu spectator în fața acestei probleme. Biserica ortodoxă nu poate și nici nu are voie să se opună doar cu pura teorie și speculație acestei întrebări îndoielnice, care nu numai că se referă la nucleul teologiei, dar zguduie și perspectivele mântuirii eshatologice a tuturor oamenilor. De aceea, în următoarele expuneri dorim o dispută în ceea ce privește afirmațiile și rezultatele intelectuale ale științei biblice vestice.

Partea ortodoxă vede în „actuala dispută” pentru istoricitatea Învierii lui Iisus ca fiind o consecință și un produs al mentalității iluministe și al conceptului științific occidental înțeles raționalist. După opinia ortodoxă, această problemă pune, cu siguranță, la îndoială fundamentul și în general substanța Bisericii. Credința și viața Bisericii orto-

lui, care, în publicațiile sale numeroase, și-a propus un fel de „demitologizare” în forma lui Bultmann, a conținuturilor creștine, se găsește și îndoiala cu privire la adevărata înviere din morți a lui Iisus. A se vedea E. Drewermann - E. Biser, *Welches Credo?*, hg. von M. Albus (=Care Credo? Ed. de M. Albus), Freiburg-Basel-Wien 1993, pag. 224. În acest context este interesantă recenzia cărții menționate mai sus a lui E. D. Theodorou în: *Theologia* 64 (1993) 852-855, care îl contrazice pe E. Drewermann: „... τοῦ ἀναμφισβητήτου ἱστορικοῦ γεγονότος τῶν τεραστίων ὑπαρξιακῶν μεταβολῶν τῶν αὐτοπτῶν μαρτύρων τοῦ ὑπερφυσικοῦ καὶ παραδόξου γεγονότος τῆς Αναστάσεως, διὰ τοῦ ὁποίου φωτίζονται τὸ γεγονός τῆς ὑπὸ τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως προβαλλομένης ὑπερφυσικῆς ἐκ τῆς Παρθένου Γεννήσεως τοῦ Κυρίου καὶ πᾶσαι αἱ ὑπερβαίνουσαι τὰ ἀνθρώπινα μέτρα πτυχᾶι τῆς θαυμαστῆς ἱστορικῆς πορείας τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Κυρίου” (pag. 854). La sfârșit este introdusă cartea lui Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu - Historie, Erfahrung, Theologie* (=Învierea lui Iisus, istorie, experiență, teologie), Göttingen 1994, carte provocatoare pentru sensibilitatea ortodoxă, în care istoricitatea învierii lui Iisus a fost pur și simplu exclusă. A se vedea și contribuția lui U. Ruth, *Învierea contestată*, Herder Korrespondenz 48 (1994) 217-219.

doxe a fost dintotdeauna caracterizată de Învierea Mântuitorului trimis de Dumnezeu și care a avut loc nu numai în lumea vizionară și fantastică¹⁷² a Bisericii creștine. În contradicție cu particularitățile modului occidental de gândire și viață, spiritul ortodox acordă un loc important Revelației divine și în general prezenței Dumnezeirii în istoria lumii. În teologia Bisericii de răsărit, Dumnezeuul transcendent în cursul istoriei cosmice joacă un rol fundamental, în timp ce planul divin de mântuire cuprinde lumea, în toate dimensiunile ei.

Caracteristic pentru ermeneutica ortodoxă este faptul că, folosind toate metodele științifice cunoscute, ea încearcă să se apropie de persoana lui Iisus, luând în considerare și credința transmisă de Biserică.¹⁷³ E un lucru de la sine înțeles faptul că, exegeza ortodoxă, luată în esență, poate fi realizată numai în cadrul Bisericii și în concordanță cu conștiința bisericească.

¹⁷² Această teză (a lumii vizionare și fantastice) este reprezentată de fondatorul istoriei formeii, *M. Dibelius*, *Jesus*, Berlin 1939, pag. 122: „Evident, mai întâi Petru, apoi și ceilalți apostoli și mai apoi și alți discipoli ai lui Iisus, până și fratele Iacob, până atunci necredincios, cu toții au văzut în viziuni pe Domnul viu și-n slava cerească.” În legătură cu aceasta, a se vedea *F. Wetter*, *Erkennen des Auferstandenen*, in: *ders.*, *Teilhabe am Schicksal Christi*, (=Recunoașterea celui Înviat), în: *idem*, „(=Participarea la soarta lui Hristos)”, München 1992, pag. 15-22: „Acele întâlniri n-au fost doar propria lor naștere (a apostolilor) și nici proiecția dorului lor, nici produsul fanteziei, ci Cel Înviat a venit la ei (pag. 15).”

¹⁷³ A se vedea și *E. Egger*, *Methodenlehre zum Neuen Testament* (=Teoria metodelor în Noul Testament), Freiburg-Basel-Wien 1987, pag. 212 și următoarele: „Considerarea unei transmițeri bisericești vi” hotărâtoare pentru dezvoltarea istorică a credinței sunt lucrările lui *A. Meyer*, „Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung (=Învierea lui Hristos. Relatări despre Înviere, Înălțarea la cer și Rusalii, apariția, contextul istoric și importanța lor religioasă)”, Tübingen 1905 și a lui *U. Wilckens*, „Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt (=Învierea. Mărturia biblică a Învierii cercetată și explicată istoric), 1988.”

La întrebarea despre istoricitatea Învierii lui Iisus, doi factori stau față în față (spus în mare): pe de o parte *convincerea apostolilor și a altor credincioși* transmisă deja la câteva zile de la moartea lui Iisus precum și *credința neîntreruptă a Bisericii* de-a lungul secolelor și până în prezent, iar, pe de altă parte metoda istorică modernă, dezvoltată și sistematizată în ultimele decenii, care încearcă să se afirme cu ajutorul unor pretinse noi descoperiri istorice.

La prezentarea exegezei patristice s-a subliniat deja faptul că Noul Testament nu este o relatare pur istorică a timpului trecut și, ca atare, nu descrie evenimente pur istorice. Chiar și atunci când folosește alte metode, ermineutica ortodoxă ia în considerare atât aspectul revelației divine cât și elementul supranatural al creștinismului, prin care se delimitează puternic de celelalte religii ale lumii. De aceea ajutorul dat de așa-numita metodă istorico-critică a vestului, care vede creștinismul ca pe o „dezvoltare immanentă”, este redus sau chiar inexistent. Pătrunderea lui Dumnezeu în lume și de aici în istoria omenirii, Întruparea lui Iisus, a doua persoană a Sfintei Treimi, activitatea învățătoarească și minunile Sale pământești, suferința Sa până la moarte și mai apoi Învierea Sa, toate acestea nu pot fi identificate cu simpla istorie profană. Asta nu înseamnă că n-ar fi realitate sau că n-ar face dovada istoricității. Este vorba pur și simplu de istoria mântuirii, așadar de o realitate pe care omul nu poate să o abordeze doar pe baza rațiunii pure. Acest „mister sfânt nu e, cu siguranță, un mit, ci un fapt istoric”¹⁷⁴, ce reprezintă o premisă importantă pentru mântuirea noastră.

Evenimentul real, acel *Cum* al Învierii lui Iisus nu a fost obiectul descrierii Noului Testament. Cu toate acestea, el aparține fără discuție, întregului plan divin de mântuire

¹⁷⁴ W. Kampe, Ostern - Fest der Ökumene (=Paștile - Sărbătoarea ecumenicului). *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI*, Nr. 16/17 (15. April 1992), pag. 2.

(iconomia) și alcătuiește prin asta o continuare posibilă — cu siguranță cu dimensiuni mai largi — a întrupării, activității și patimii lui Iisus Hristos. Cu alte cuvinte prezența celei de a doua persoane a Sfintei Treimi în istoria umană nu încetează cu moartea trupească. De aceea Fiul lui Dumnezeu nu poate și nu are voie să fie văzut separat de Iisus cel istoric. Ortodoxia nu vorbește separat de un Iisus înainte și după Paști în sensul teologiei occidentale. Hristos ca Fiul lui Dumnezeu preexistent, întrupat, omorât și apoi așezat cu slavă de-a dreapta Tatălui, dovedește o continuitate istorică în planul de mântuire al lui Dumnezeu.

De fapt nu se poate și nu trebuie să se vorbească de încetarea prezenței divine în istoria omenirii de după Paști dacă denumim Întruparea lui Hristos drept început al acestei perioade. Apariția Logosului divin în lume este legată nu de evenimente mediatore, ci de fapte fundamentale divine, pline de mistere. Atât fecioria Mariei și nașterea lui Iisus precum și moartea și Învierea Acestuia sunt mistere ale planului divin, iar acestea trebuie primite numai cu credință. Sf. Ignatie, episcop de Antiohia, care a suferit moartea martirică, probabil în 117, scrie într-o scrisoare adresată celor din Efes referitor la evenimentele divine de mântuire: „Mai bine să taci și să fii ...”¹⁷⁵. Nu putem cuprinde istoria sfântă numai cu simpla rațiune, cu experimente științifice sau cu cercetarea istorică, ci trebuie să răspundem cu tăcere pioasă și cu credință existențială profundă.

Exegeza ortodoxă nu privește învierea lui Iisus ca pe ceva de sine stătător, ci o așează în contextul hristologic al planului de mântuire a lui Dumnezeu. Venirea și lucrarea lui Iisus pe pământ construiesc o unitate indestructibilă; un fapt care atinge și influențează în același timp întrebarea cu privire la istoricitatea Învierii Fiului Omului.

¹⁷⁵ Ignatie, *Către Efeseni*, 15,1, *Părinții apostolici*, ed. De J. A. Fischer, Darmstadt 1986, pag. 155: “Ἀμεινὸν ἔστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι...” (în grecește la pag. 154).

Așa cum am arătat mai sus, modul Învierii lui Iisus a rămas un mister incomparabil cu rațiunea umană trecătoare și nu a devenit obiect descriptiv al Noului Testament. Din acest context cunoaștem două lucruri¹⁷⁶: *mai întâi*, că mormântul lui Iisus Hristos fusese găsit gol, *apoi*, că slăvitul Domn cel Înviat s-a arătat nu numai unuia ci mai multora. Mormântul gol, așa cum este zugrăvit în Evanghelie, este un **indiciu** al Învierii. El este imboldul și motivul de încurajare pentru primii vestitori ai învierii, femeile purtătoare de mir și Apostolii. Dar adevărata **dovadă** a Învierii este Domnul viu, întors din moarte, care s-a arătat multor credincioși disperați, înspăimântați și deznădăjduiți. Sf. Apostol Pavel ne-a dat în prima parte a capitolului 15 din Epistola I către Corinteni¹⁷⁷ o listă, un text despre aparițiile lui Iisus, care adevărește tradiția și credința Vechii Biserici din primele decenii creștine și care probabil, ca document dinainte formulat, a servit la redactarea materialului paulinic.¹⁷⁸

La metodele ei de interpretare, ermineutica ortodoxă a luat în considerare tocmai această credință constantă a Bisericii primare, care prinsese deja rădăcini și-și găsise o expresie inconfundabilă în mărturiile Noului Testament. Chiar dacă mormântul gol nu ar spune prea multe celor care se

¹⁷⁶ Referitor la aceste două lucruri a se vedea interesante expuneri ale lui B. Stogiannos, 'Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν', in: 'Ερμηνευτικά Μελετήματα (Βιβλική Βιβλιοθήκη 4) (=Învierea morților, în: Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 499 și următoarele.

¹⁷⁷ 1 Cor. 15, 3-8; a se vedea mai departe Luca 25, 15.34.36; Ioan 21, 14; Marcu 16, 9.12.14.

¹⁷⁸ B. Stogiannos, 'Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν', in: 'Ερμηνευτικά Μελετήματα (=Învierea morților, în: Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 500. G. Galitis, 'Ερμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic ³1980, pag. 350, unde această listă este denumită drept „ἀρχαῖοτατον σύμβολον”. M. Dibelius, Jesus, Berlin 1939, pag. 122: „Pavel a primit tradiția (...) conform careia Hristos a fost ridicat din morți a treia zi, după Scripturi, și S-a arătat lui Kefa și apoi celor 12 Apostoli. (1Cor 15,45).”

bazează numai pe pura rațiune, aparițiile istorice¹⁷⁹ adevărate ale Celui Înviat nu mai lasă loc pentru speculații și rezerve. În acest punct Biserica Veche a rămas constantă: Aceasta este credința noastră, credința Apostolilor, credința tuturor părinților: siguranța și certitudinea Învierii. Pe baza acestei certitudini mii de martiri au mers la moarte cu bucurie și abnegație.¹⁸⁰ Fără adevărata înviere, Noul Testament nu ar fi putut rămâne în picioare, iar fără ea nașterea creștinismului ar fi doar un „balon de săpun” fără sens și dimensiuni soteriologice.¹⁸¹ După convingerea ortodoxă, credința creștină veche și credința Bisericii dețin cuvântul hotărâtor — poate cel mai hotărâtor — la cercetarea filologică și ermineutică, istorico-critică a cuvântului biblic.

Dacă ne îndoim de istoricitatea Învierii, atunci aproape negăm Dumnezeirea adevărată a omului istoric Iisus. După credința ortodoxă, aceasta din urmă este baza întrupării și garanția mântuirii promise. Convingerea Vechii Biserici, încă nescindate, este clară în această direcție. Punctul central al teologiei Sf. Pavel, așa cum a fost ea redactată în epistolele Apostolului, este, fără îndoială, accentuarea

¹⁷⁹ Un fragment inconfundabil ne-a fost transmis de către *Nikolae Cabasila*, Interpretarea Sfintei Liturghii 3, in: P.G. 150, 377 B: „Συνερχόμεν γὰρ καὶ συνεπιόμεν αὐτῷ, μετὰ τὴν ἀνάστασιν περὶ τοῦ Χριστοῦ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον, ἵνα δεῖξωσιν ὅτι ζῶντα αὐτὸν εἶδον”. A se vedea și argumentarea pe această temă, la *Fr. Wetter*, Erkennen des Auferstandenen, in: *ders.*, Teilhabe am Schicksal Christi (=Recunoașterea Învierii”, in idem „Participarea la soarta lui Hristos”), München 1992, pag. 15-21.

¹⁸⁰ A se vedea fragmentul impresionant al lui *Ignatie*, Epistola către Smirneni, 4,2: Părinții apostolici, ed. de *J. A. Fischer*, Darmstadt 1986, pag. 206-207.

¹⁸¹ *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic '1980, pag. 352. A se vedea și *D. Kaleric*, Der Mensch in der Sicht der Auferstehung Christi, in: „Orthodoxe Orientierung. Zehn Jahre Orthodoxe Fraternität in Deutschland”, (=Omul, din perspectiva Învierii lui Hristos, în: „Orientarea ortodoxă. Zece ani de fraternitate ortodoxă în Germania”), Köln 1989, pag. 48-56: „Învierea este temelia importantă a credinței și vieții creștine. Fără Înviere, drept bază, n-ar exista nici Creștinismul și nici Noul Testament.” (aici, pag. 53).

Dumnezeirii Logosului lui Dumnezeu cu expresii ca „Cel peste toate Dumnezeu” sau „taina lui Dumnezeu și a lui Hristos.”¹⁸²

Capitolul 15 al Epistolei I către Corinteni a Sf. Apostol Pavel¹⁸³ rămâne una dintre dovezile cele mai proeminente ale credinței Bisericii Vechi și în același timp una dintre cele mai de seamă preaslăviri teologice ale Învierii lui Iisus. Putem afirma fără rezerve că întreaga teologie a Apostolului Pavel e formulată în următorul vers: „Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința noastră” (I Cor 15,14; vezi și 15,17). Creștinismul cu dimensiunile sale eshatologice, așa cum l-a înțeles și trăit Ortodoxia, s-a constituit pe Învieria lui Hristos, care în cadrul întregii istorii a mântuirii reprezintă „actul cel mai important pentru apariția sa”¹⁸⁴. Dacă omul actual, chiar și creștinul, considerând rațiunea sa limitată drept ab-

¹⁸² Rom 9,5; Col 2,2; a se vedea și Efes. 4,5; 2 Tes. 1,12; Tit 2,13; Filip. 2,5-11.

¹⁸³ În legătură cu teologia paulină a Învierii se fac trimeri la următoarele lucrări: K. Fezer, Totenaufstehung. Bibelkurs über 1. Korinther 15 (=Învieria morților. Curs biblic despre 1 Corinteni 15), Stuttgart 1933; K. Stürmer, Auferstehung und Erwählung. Die doppelte Ausrichtung der paulinischen Verkündigung (=Învierie și Alegere. Dubla împlinire a propovăduirii lui Pavel), Gütersloh 1953; K. Lehman, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1. Kor 15,3-4 (=Înviat a treia zi după Scripturi. Hristologia timpurie, formarea mărturisirii și interpretarea Scripturii în lumina 1 Cor. 15, 3-4), Freiburg 1968. A se vedea în cele din urmă Fr. Mussner, Die Auferstehung Jesu (=Învieria lui Iisus), München 1969; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1. Kor 15, 1-11 (=Cea mai veche mărturie a Învierii lui Hristos. Un studiu teologic biblic al afirmației și importanței 1 Cor. 15, 1-11), Stuttgart 1970. A se vedea tezele pe această temă ale lui W. Pannenberg, Gott regiert das Universum (=Dumnezeu conduce universul), Rheinischer Merkur Nr. 28, 15.07.1994, pag. 25, în care argumentația paulină stă la baza credinței creștine și a dimensiunilor eschatologice ale vieții noastre.

¹⁸⁴ G. Galitis, Ἐρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1980, pag. 346: „Ἄνευ τῆς ἀναστάσεως δὲν θὰ ὑπῆρχε Χριστιανισμός - ἡ ἀνάστασις εἶναι ἡ σημαντικώτερα πρᾶξις διὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ”.

solută și totodată ca parametru pentru tot, pune la îndoială evenimentul fundamental al istoriei mântuirii, el se îndoiește prin aceasta de întregul creștinism și ca urmare, de propria sa identitate. Nimeni nu poate nega faptul că atunci când unei case i se ia piatra de temelie, aceasta este condamnată la prăbușire.

Învieră definitivă și sigură a omului înseamnă o „reînsuflețire a naturii” (= „ἀνάκτισις”), o „regenerare”, (= „ἀνάπλασις”), eine Apokatastasis/Ἀποκατάστασις o restabilire, o „nouă” creație a omului, așa cum au interpretat diverșii Sfinți Părinți consecințele indispensabile teologice și antropologice ale învierii lui Iisus.¹⁸⁵ Așadar, trebuie să luăm în serios acest eveniment de importanță mondială, care nu s-a petrecut nici în fantezia noastră, nici în și pentru sine sau accidental în cadrul istoriei. Învieră nu e un act dumnezeiesc ce a avut loc independent de poziția omului în creație. Dimpotrivă: ea este exemplul¹⁸⁶ Învierii

¹⁸⁵ Simeon din Tesalonic, Despre Taine 41: P.G. 155, 180 f.: „Οὗτος, ἵνα καὶ τελείους ἡμᾶς ὡς ἐπλασε καταστήσῃ, ἐτι καὶ ἀναστήσει ἀποθνήσκοντας· καὶ μεθ' ὧν ἐξήσμεν καὶ ἐπολιτευσάμεθα ἀποκαταστήσει σωμάτων ... οἷδὲ καταλείψει ἡμῶν τὸ σῶμα ἐν τῇ φθορᾷ ... σῶμα λαβὼν μετὰ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς, ἵνα ... καὶ τὰ σώματα ἀφθαρτίσῃ ἅμα καὶ ἀγίασῃ”. A se vedea și B. Stogiannos, Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (=Învieră morților, în: Studii exegetice), în: *idem.*, Ἑρμηνευτικά Μελετήματα, Tesalonic 1988, pag. 505; G. Metallinos, Kreuz - Sterben - Auferstehung in der Sicht eines orthodoxen Christen (=Cruce-Moarte-Învieră din perspectiva creștinului ortodox), München 1989, pag. 113.

¹⁸⁶ O axiomă potrivită acestei teologii este faptul că trupurile înviate ale oamenilor vor fi precum trupul învîiat și prea slăvit al Domnului, așa cum a arătat *Iohannes Chrysostomos*, „De futurae vitae deliciis” 6: P.G. 51, 352. A se vedea și cuvintele de început la învîierea lui Lazăr, unde cu ocazia acestei minuni făcute de Iisus, este enticipată și confirmată certitudinea învierii tuturor oamenilor: „Confirmând învîierea tuturor înainte de Paști, tu Iisuse, Dumnezeu! nostru, pe Lazăr din morți l-ai învîiat.” Triodion, ed. de Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Atena 1960, pag. 342; a se vedea și A. Schmemmann, *Great Lent*, Crestwood, NY 1974, pag. 82: «... the resurrection of Lazarus was 'to confirm the universal resurrection' (troparion of the day) [=învîierea lui Lazăr avea să confirme învîierea universală]»; B. Karagiannis, Πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, (= Întâiul născut dintre morți) Ἀπόστολος Βαρνάβας 53 (1994) 213-224, în mod special pag. 220.

definitive a tuturor oamenilor și sigiliul voinței lui Dumnezeu de a oferi omului salvarea. Sf. Irineu a accentuat această convingere a Vechii Biserici și a tuturor ortodocșilor: „Iisus Hristos în care credem noi, este acela pe Care Dumnezeu L-a înviat pentru ca prin El să mântuiască oamenii.”¹⁸⁷

Propovăduirea credinței noastre, care se sprijină în special pe Învierea lui Iisus Hristos, este în mod exclusiv mântuirea noastră. De aceea, întrebarea referitoare la istoricitatea Învierii lui Iisus privește identitatea noastră ca oameni ce pot sau nu pot fi salvați și nu tema dacă Iisus a înviat cu trupul său biologic sau dacă domnește în ceruri în mod real ori doar simbolic. Aceste ultime întrebări aparțin întregii tematici soteriologice și constituie vorbărie goală și speculativă, atunci când sunt analizate doar pentru ele însele. Dacă negăm parțial sau în întregime istoria mântuirii, așa cum se procedează mereu în teologia vestică¹⁸⁸, atunci pier-

¹⁸⁷ Irineu, *Gegen die Häresien* III, 12,4: *Bibliothek der Kirchenväter* (=Împotriva ereziilor: *Biblioteca sfinților părinți*), ed. de O. Bardenheuer, Th Schmemann, K. Weyman; Kempten și München 1912, pag. 250.

¹⁸⁸ Destul de instructiv este articolul despre credința creștinilor germani, care a apărut în revista „Der Spiegel” nr. 25 din 15 iunie 1992. După efectuarea unei statistici au rezultat următoarele date cu privire la învierea lui Iisus: 32% dintre protestanți și 43 % dintre catolici cred în adevărata Înviere a lui Hristos. 37% dintre protestanți și 38% dintre catolici cred că „Învierea nu trebuie luată literal. Iisus le-a apărut Apostolilor doar ca viziune.” 29% dintre protestanți și 17% dintre catolici cred că „Iisus continuă să trăiască în operele Sale în același mod în care se poate spune și despre Goethe” (pag. 41). Următoarele date procentuale prezintă încă interes. „Pentru 43% Iisus a fost doar un om, însă un mare om care îmi poate servi drept model; pentru 23% Iisus n-are nici o importanță; 3% presupun că Apostolii l-ar fi inventat (că n-ar fi trăit niciodată)” (pag. 41). Referitor la negarea totală sau parțială a istoriei mântuirii pe teritoriul occidental ar mai fi de menționat „fenomenele Drewermann și Lüdemann”, pentru al doilea a se vedea E. zur Bonsen, *War das Grab wirklich leer?* Evangelischer Forscher stellt die Auferstehung Jesu in Frage, *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 71, 26/27 März 1994 (=A fost mormântul cu adevărat gol?) Cercetător evanghelic pune la îndoială Învierea lui Iisus, în: *Süddeutsche Zeitung*, nr. 71, 26/27 März 1994, pag. 14 și relatarea corespunzătoare din *Katholischen Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (9.2.1994) 3, cu titlul: *Theologische Kontroverse um die leibliche Auferstehung Jesu* (=Con-

dem din vedere întregul și substanțialul iar treptat vom pierde și baza credinței.

Învierea Fiului lui Dumnezeu se leagă de întreaga hristologie, ca atare, istoricitatea, adică realitatea ei, se leagă strâns de realitatea lui Hristos însuși și a acțiunii Sale mântuitoare pe pământ. Ca apărătoare fidelă a nefalsificatei credințe vechi creștine în Hristos, Unul născut, Fiul lui Dumnezeu, Biserica ortodoxă, Biserica învierii, crede în istoricitatea învierii lui Iisus, pentru că numai astfel sunt realizate și asigurate condițiile salvării omului slab și păcătos. Am putea folosi și astăzi cuvintele Bisericii Vechi din scrisoarea întâi către Corinteni a Sf. Clement Romanul, pentru a răspunde hristologic la întrebarea noastră „actuală”: „Iubite, acesta este drumul pe care ne vom găsi mântuirea, pe Iisus Hristos, marele preot al jertfelor noastre, apărătorul și ajutorul slăbiciunii noastre. Prin El privim spre înaltul cerului, prin El vedem ca într-o oglindă Chipul cel sfânt, fără de păcat, prin El ni se deschid ochii inimii, prin El iese la lumină gândul incomprehensibil și întunecat, prin aceasta Domnul ne-a lăsat să gustăm din cunoașterea eternă”¹⁸⁹.

3.2.1 Reticențe reciproce din partea teologilor occidentali și răsăriteni

Drumul diferit urmat de interpretarea Scripturii în apus și în răsărit trebuie văzut paralel cu schisma dintre Biserica de răsărit și cea de apus. De atunci, în fiecare Biserică s-a configurat un alt context bisericesc, teologic, cultural și politic, ce a fost condiționat de diverse premise istorico-spirituale (de exemplu: menținerea tradiției și exegezei patristice sau imperiul bizantin ca instanță religioasă în răsărit –

traverse teologice cu privire învierea trupească a lui Iisus).

¹⁸⁹ Epistola I a Sf. Clement 36, 1-2: Părinții apostolici, ed. de J. A. Fischer, Darmstadt, 1986, pag. 70-71.

Umanismul, Reforma și Iluminismul în apus) și care a avut drept urmare nașterea a două teologii diferite. În timp ce odată cu dezvoltarea științelor, ermeneutica vestică a înregistrat o evoluție istorică plină de schimbări și turbulențe, interpretarea biblică răsăriteană a rămas fidelă unei tradiții vechi de secole, astfel încât până la sfârșitul secolului al XIX-lea a arătat o anumită stabilitate (în exterior cu efect conservator) fără confuzii.

În ceea ce privește stabilirea și folosirea metodelor moderne de interpretare proclamate de exegeza vestică, trebuie subliniată aici „controversa tăcută”, în special la începutul secolului nostru, între biserica occidentală și cea ortodoxă, căreia i s-a reproșat, referitor la ermeneutica sa, „conservatorismul” și metodele anti/ne—științifice. Teologii ortodocși s-au apărat mereu și au dat socoteală în diverse publicații pe această temă; cu toate acestea persistă în vest impresia¹⁹⁰ că ortodocșii nu ar fi deschiși metodelor de interpretare de proveniență vestică și că ar urma tot „drumul lor tradițional rigid”.

Mai sus menționatul teolog Johannes Panagopoulos vorbește despre reticențele fundamentale și judecățile unilaterale ale științei biblice contemporane (occidentale) față de tradiția ortodoxă de interpretare. „Această tactică obișnuită în cercurile științifice internaționale arată o prejudecată nefondată și o unilateralitate față de o tradiție extrem

¹⁹⁰ Aici este foarte instructivă părerea teologului noutestamentar evanghelic contemporan F. Hahn, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese*, in: (Jubiläumsband:) *Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München* (=Importanța metodei istorico-critice pentru exegeza evanghelică și cea catolică în: (volumul omagial) *Teologia în universitate. La a 525-a celebrare a întemeierii Universității Ludwig-Maximilian din München*), *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 231, unde se spune că metoda istorico-critică „este luată în considerare tot mai mult și în interpretarea actuală a Scripturii realizată de Biserica Ortodoxă.”

de bogată, dinamică și vie, care, conștient sau inconștient, a străbătut și continuă să străbată toate laturile teologiei și vieții bisericești".¹⁹¹

Pe de altă parte există teologi ortodocși, care, la rândul lor, referitor la știința biblică occidentală, critică vehement lipsa unor principii ermeneutice importante, ca de exemplu: modul de gândire și teologia Sfinților Părinți ai Bisericii Vechi, nedespărțite.¹⁹² Din partea ortodoxă se reproșează științei biblice occidentale atât falsa orientare a cercetării cât și a scopurilor acesteia. Determinantă este critica profesorului atenian Markos Siotis: „[...] Cercetarea Sfintei Scripturi a devenit problema cea mai dificilă a teologiei din momentul în care ea (teologia) a încetat să mai considere cercetarea diverselor probleme ale Sfintei Scripturi ca pe o chestiune a vieții Bisericii lui Hristos, văzând-o doar ca pe o problemă pur intelectuală.”¹⁹³

Dacă se iau în considerare reproșurile reciproce ale celor două direcții exegetice, atunci se poate stabili în mod cert adevărul parțial al fiecăreia dintre ele, precum și afirmația, în parte greșită, a acestora. Cu toate avantajele er-

¹⁹¹ Jol. Panagopoulos, 'H ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων (=Interpretarea Sfințelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole și tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena 1990, pag. 6.

¹⁹² A se vedea lucrarea lui Markos Siotis, 'H ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Unitatea Bisericii apostolice și interpretarea Sfințelor Scripturi, in: Prelegeri ale Primei Conferințe de Exegeză Ortodoxă), Atena 1973, pag. 39: "[...] χωλαίνει κατ' οὐσίαν ὡς πρὸς τὴν βάσιν ταύτην (sc. τὴν ἐρμηνευτικὴν σκέψιν καὶ θεολογίαν τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας) ἡ σύγχρονος ἐπιστημονικὴ ἐρευνα τῶν Ἀγίων Γραφῶν.

¹⁹³ Markos Siotis, 'H ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Unitatea Bisericii apostolice și interpretarea Sfințelor Scripturi, in: Prelegeri ale Primei Conferințe de Exegeză Ortodoxă), Atena 1973, pag. 57.

mineuticii ortodoxe, orientată tradițional și patristic, fapt care ar trebui luat mai mult în considerare de către vest, este adevărat că Biserica de răsărit s-a aflat în întârziere (față de vest) și că nu a avut o dezbatere, respectiv o aplicare suficientă a principiilor științifice ale interpretării vestice. În acest context trebuie să accentuăm faptul că teologia ortodoxă nu a vrut să aibă nimic de-a face cu acel conflict al vestului¹⁹⁴ din primele decenii ale acestui secol.¹⁹⁵ Datorită acestui fapt nu s-a putut dezvolta o controversă fructuoasă și folositoare în legătură cu principiile metodei istorico-critice. În acea perioadă mai mulți teologi ortodocși rezervați erau de părere, cum că în est nu există necesitatea imperioasă a dezvoltării de noi metode de interpretare,¹⁹⁶ atâta

¹⁹⁴ Referitor la această problemă a se vedea E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation* (=Despre problema ermeneutică a teologiei, Interpretarea existențială), Tübingen 1959.

¹⁹⁵ Joh. Panagopoulos, *Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς*, (extras din: *Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου* (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediție specială din: Cuvântări ale Primei Conferințe Ortodoxe), Atena 1973, pag. 4. Un rezumat critic al științei biblice vestice se găsește la J. Karavidopoulos, *Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῆς Κ. Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καὶ τῷ Ρωμαιοκαθολικισμῷ κατὰ τὴν τελευταίαν πεντηκονταετίαν* (=Cercetarea științifică a Noului Testament în Protestantism și Catholicism din ultimii cincizeci de ani), *ΕΕThStH* 11 (1966) 475-500. A se vedea totodată și lucrarea lui R. Schnakenburg, *Der Weg der katholischen Exegese*, (=Drumul exegezei catolice), *Biblische Zeitschrift*, N.F. 2 (1958) 161-176.

¹⁹⁶ Dintre cele mai importante lucrări din punct de vedere ortodox despre principii și premisele ermeneuticii sunt de menționat: Chr. Papadopoulos, *Στοιχειώδης Ἱερά Ἑρμηνευτικὴ* (=Ermineutica sfântă elementară), Ierusalim 1902; B. Antoniadis, *Ἐγχειρίδιον Ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς* (=Manual de ermeneutică sfântă), Constantinopol 1921; P. Trempeles, *Ἡ Θεοπνευστία τῆς Ἁγίας Γραφῆς* (=Teopneustia Sfintei Scripturi), Atena 1938; E. Antoniadis, *Ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς Ἁγίας Γραφῆς* (=Despre problematica Sfintei Scripturi), Atena 1938; *Idem.*, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, (=Principiile ermeneutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare ale Noului Testament și premisele acestora), în: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Atena 1939, pag. 143-174; B. Vellas, *Bibelkritik und kirchliche Auto-*

timp cât caracteristicile și principiile ermeneuticii ortodoxe, care se bazează pe interpretarea biblică a Bisericii Vechi,¹⁹⁷ corespund pe deplin spiritului ortodox și înțelegerii ermeneutice a acestuia. Aceste ultime două puncte centrale, care scot în evidență modul de înțelegere ortodox a ermeneuticii, nu exclud, însă, automat critica biblică istorică în sens occidental. În cele din urmă trebuie subliniat faptul că, termenii „revelație”, „istorie” și „mântuire” sunt strâns legați între ei. Mântuirea omenirii are loc în istorie și așa trebuie să fie; este vorba de un proces plin de mistere, care se sprijină pe revelația Dumnezeirii. Misterul adevărului creștin indică o anumită istorie ce trebuie privită, bineînțeles, și prin prisma mijloacelor istorico-științifice.

rităť (=Critica biblică și autoritatea Bisericii), în: Procès-Verbaux du premier Congrès ..., pag. 135-143; *Idem.*, Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche (=Sfânta Scriptură în biserica ortodoxă greacă), vol. I, ed. de P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, pag. 129 și următoarele; P. Bratsiotis, Ein Orthodoxer Beitrag, in: Die Autorität der Bibel heute. Ein vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposium über „Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute” (=O contribuție ortodoxă, în: Autoritatea bibliei astăzi. Un simpozion convocat de Consiliul Mondial al Bisericilor despre: „Autoritatea biblică pentru mesajul social și politic al Bisericii în prezent.”) Zürich-Frankfurt fără an, pag. 22 ff.; *Idem.*, Ἡ αὐθεντία τῆς Βίβλου ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου (=Autoritatea Bibliei în viziune ortodoxă), Atena 1952; G. Florovsky, Offenbarung und Deutung, in: Die Autorität der Bibel heute ... (=Revelație și interpretare, în: Autoritatea bibliei astăzi...), pag. 193 ff.; M. Siotis, Ἑρμηνεία, Ἑρμηνευτική (=Interpretare, Ermineutică), în: *ThEE* vol. 5, Atena 1964, pag. 847-858 und 858-867; K. Kallinikos, Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für M. Schmaus (=Principiile ermeneutice ale Bisericii ortodoxe, în: „Adevăr și propovăduire” Lucrare omagială pentru M. Schmaus, Paderborn) 1967, pag. 415-428; S. Agouridis, Αἱ βιβλικαὶ σπουδαὶ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Θεολογίᾳ (=Studiul biblic în teologia ortodoxă), în: *Idem.*, Βιβλικὰ Μελετήματα (=Studii biblice) B', Tesalonic 1971, pag. 5-16; G. Galitis, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984.

¹⁹⁷ A se vedea Joh. Panagopoulos, Τὸ Θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου,) (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediție specială din: Cuvântări ale Primei Conferințe Ortodoxe) Atena 1973 pag. 15 și următoarele.

Din punctul de vedere al mai multor teologi ortodocși, știința exegetică occidentală împreună cu rezultatele ei filologice-istorice servește în mai multe feluri exegezei biblice. Prin limitarea, uneori extremă, la cunoașterea rațională umană, nu se poate garanta Bibliei, care are un caracter revelat, o interpretare corespunzătoare. De aceea, în cercurile ortodoxe este vorba mereu de aspecte concrete, arbitrare, subiectiv-speculative ale exegezei occidentale, care nu pot fi reconciliate cu factorii spirituali. După aceștia, Biblia în calitate de cuvânt inspirat al lui Dumnezeu nu poate fi obiectul unei interpretări subiectiv-teoretice.

Bineînțeles, de importanță fundamentală este interpretarea biblică fidelă tradiției, exercitată în cadrul trupului bisericesc. Aici nu trebuie să pierdem din vedere istoricitatea propriu-zisă a întrupării lui Iisus Hristos, care poate fi cercetată corespunzător cu metode istorice. Numai așa caracterul istoric al creștinismului va fi pe deplin confirmat. Exegeza Sfinților Părinți a pus accentul mai mult pe dimensiunile spirituale ale textelor, deoarece acestea urmăresc în special scopuri etice și dogmatice. Chestiunea istorică reprezentată la cei mai mulți Sfinți Părinți - întrucât problematica noii epoci a fost necunoscută atât în perioada Sfinților Părinți cât și în Evul Mediu — trebuie aplicată consecvent pe baza dezvoltării progresive a științelor. În acest fel, rezultatele subiectiv-teoretice, controlate științific, ale spiritului uman ar putea completa corespunzător exegeza tradițională răsăriteană.

3.2.2. Cele două ermineutici într-o perspectivă sintetică

Cele spuse anterior ne conduc fără îndoială la concluzia că Sfinții Părinți ai Bisericii Vechi nedespărțite, nu trebuie considerați ca fiind, pentru ermineutica modernă, drept

exegeți biblici depășiți. Părerile lor se află în concordanță cu cele ale multor teologi actuali, deși referitor la modul de interpretare al Bibliei, pot fi constatate diferențe între cele două categorii de exegeți. Chiar dacă tradiția patristică și știința (modernă) istorico-critică schițează două imagini diferite ale textelor Bibliei, teologia academică ar trebui să aibă capacitatea de a sesiza unitatea ascunsă în aceste imagini.¹⁹⁸

Dacă se ia în considerare modul de înțelegere al interpretării biblice în Ortodoxie precum și faptul că trebuie să se țină cont de sensul intern al textelor biblice, atunci se poate vedea că Sfinții Părinți sunt astăzi încă foarte actuali. Principiile lor ermeneutice,¹⁹⁹ care corespund spiritului Bisericii Vechi „catolice” nescindate, ar putea fi luate mai în serios de exegeții occidentali și în general și de toți teologii celorlalte confesiuni. Pentru teologia ortodoxă, aceasta reprezintă o premisă indispensabilă pentru succesul încercărilor ecumenice de apropiere la nivel teologic. Este necesar de asemenea, în privința unui dialog interconfesional, ca și

¹⁹⁸ A se vedea și alte expuneri pe această temă a lui S. Agouridis, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν*, in: *Εἰσηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου* (= Sfinții părinți ca exegeți ai Sfințelor Scripturi, in: Prelegeri ale Primei Conferințe de Ermeneutică Ortodoxă), Atena 1973, pag. 94 și următoarele.

¹⁹⁹ Despre ermeneutica patristică și principiile ei, a se vedea S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων* (=Ermeneutica Sfințelor Scripturi), Atena 1982, pag. 113 și următoarele și 328 și următoarele. M. Basarab, *Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift* (=Sfântul Vasile ca interpret al Scripturii), *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 19-32, de asemenea G. Galitis, *Schrift und Tradition beim hl. Basilius*, in: *Basilius, Heiliger der Einen Kirche*, hrsg. von A. Rauch und P. Imhof, (= Scriptură și Tradiție la Sfântul Vasile în: Vasile, Sfânt al Bisericii celei una, editată de A. Rauch und P. Imhof,) München 1981, pag. 147 și următoarele. A se vedea suplimentar Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute* (=Însemnătatea Tradiției patristice pentru teologia de azi), *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 14 f. (und erweitert in: *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 52 (18.12.1991) 9 ff.).

ermineutica ortodoxă să țină cont de metoda istorico-critică dezvoltată în vest.²⁰⁰

Exegeza sintetică a Sfinților Părinți, așa cum a fost ea recunoscută și practică de teologia ortodoxă, nu poate și nu are voie să excludă metoda analitică istorico-critică modernă. Pentru ortodocși, preferința pentru modul patristic de interpretare, bazat pe sensul intern al textelor, nu trebuie să însemne respingerea noilor metode științifice ale Bisericii de apus. Ortodoxia este chemată să învețe din metoda de interpretare a vestului. Iar creștinătatea apuseană trebuie să-și însușească, pe lângă metodele exegetice științifice, verificate pe parcursul multor secole furtunoase și aspectele importante și principiile ermineuticii răsăritene. În acest fel înțelegerea reciprocă și învățarea de la celălalt ar putea fi stimulate în ambele direcții.²⁰¹

Prin sinteza armonică a celor două ermineutici, exagerările și pozițiile exegetice extreme ar putea fi depășite și evitate. Astfel de puncte slabe sunt: în est exagerarea cunoscută a interpretării alegorice și „mistice” precum și luarea insuficientă în considerare a datelor filologice și istorice, iar în vest pierderea imaginii de ansamblu asupra textelor, cauzată de izolarea analitică a fragmentelor textuale tratate. Numai cu ajutorul unei folosiri convergente a celor

²⁰⁰ Acest context este evidențiat foarte bine de către P. Vassiliadis, Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evangheliilor (Premise teologice și istoric-filologice precum și abordări exegetice a celor patru Evanghelii), Tesalonic 1990, pag. 81.

²⁰¹ A se vedea interesanta luare de poziție a lui K. Papapetrou, 'Η „Ανατολή”, ή „Δύσις” και τὸ μέλλον τῆς Ὁρθοδοξίας, in: *Ders.*, Προσβάσεις. Ζητήματα Απολογητικής Θεολογίας και φιλοσοφικής κριτικής τοῦ καιροῦ μας, Atena 1979, (=„răsăritul”, „apusul” și viitorul ortodoxiei, idem: Abordări. Teme ale teologiei apologetice și a criticii filosofice din timpul actual.) pag. 122: „Ἡ Ὁρθοδοξία καλεῖται ὄχι μόνον νὰ διδᾷ θῆ ἐκ τῆς Δύσεως, ἀλλὰ καὶ νὰ τὴν διδάξῃ.” (=Ortodoxia este chemată să învețe vestul, nu doar să se lase învățată de el.)

două ermineutici, linia verticală a caracterului mistic al revelației se poate încrucișa armonic cu linia orizontală a istoriei și a literiei; prin aceasta se va putea conserva acordul și echilibrul celor două dimensiuni ermineutice.

3.3 *Apreciere finală*

Toate principiile menționate mai sus și trăsăturile caracteristice ale ermineuticii ortodoxe, ce definesc și aplicarea lor modernă, nu ar trebui să trezească suspiciunea unui conservatorism sau a unui tradiționalism. Ele nu exclud, în nici un caz, caracterul lor științific. Interpretarea nu încetează a fi o prelucrare intelectuală, o cercetare sistematică plină de responsabilitate și o punere în valoare a textelor biblice și a contextelor lor. Atât timp cât interpretarea se străduiește să dezvăluie sensul textual profund, știința cu toate formele sale (filologice, retorice, istorice, arheologice, comparative, social-științifice, filosofice) va fi un ajutor și un instrument pentru acest scop. Teologia ortodoxă nu se îndoiește de valoarea metodelor științifice de cercetare a Bibliei. Tradiția ermineutică așa cum s-a dezvoltat ea în așa numita „interpretare liturgică”, nu exclude, ci ia drept premisă cercetarea științifică. Caracteristică este mărturia pe această temă a Sf. Ioan Hrisostom, care se referă la un text biblic: „Întrucât trebuie cercetat cine a fost autorul, când și despre ce a scris și din ce motiv citirea (textului) fusese făcută la acea sărbătoare.”²⁰²

Metodele științifice de interpretare sunt o premisă ce nu trebuie ignorată.²⁰³ „Exegetul creștin nu se scufundă în-

²⁰² *Johannes Chrysostomos*, In Scriptionem Altaris et in Principium Actorum 1: P.G. 51, 71.

²⁰³ A se vedea B. Stefanidis, Αἱ ἀρχαὶ τῆς κριτικῆς τῶν βιβλίων τῆς Κ. Διαθήκης (= Principii ale criticii cărților Noului Testament), *Θεολογία* 2 (1924) 226-254. In special mărturia patristică a lui *Isidor von Pelousion*, Epist. 1,24: P.G. 78,197.

tr-o atmosferă așa-zis mistică, în care totul își dezvăluie clar și convingător forțele interioare și perspectivele sale.”²⁰⁴ Fără îndoială, că în interpretarea ortodoxă contemporană se ține cont de rezultatele științei moderne în vest și în est și se folosesc corespunzător metodele moderne menționate mai sus. Cu aceasta, însă, drumul interpretării ortodoxe este de parte de a fi încheiat. Exegetul care participă la viața liturgică a Bisericii și respiră harul Duhului Sfânt, folosește metodele drept instrument²⁰⁵ și este conștient de faptul că nu întreprinde o interpretare personală, subiectivă, ci continuă tradiția ermeneutică a întregii Biserici. Ca urmare a acestui fapt unicul mod real al interpretării biblice se află în fundal: mărturia mântuitoare a lui Iisus²⁰⁶ și receptarea ei reală de către omul care tânjește după Împărăția lui Dumnezeu. Numai în acest context se poate înțelege ermeneutica creștină; adică „[...] încercarea de a interpreta formele lingvistice ale trecutului conform unor principii bine definite

“Επιστημονικῶς τὴν Θεϊαν Γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις, καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεῶς ἀνιχνεύειν, καὶ μὴ κατατολμᾶν ἀπλῶς τῶν ἀψαύστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίους ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων.”

²⁰⁴ *Joh. Panagopoulos*, Το θεολογικὸν πρόβλημα τῆς Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediție specială din: Cuvântări ale Primei Conferințe Ortodoxe), Atena 1973), pag. 25.

²⁰⁵ În acest context a se vedea expunerile lui *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, (=Principiile ermeneutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare a Noului Testament și premisele teologice ale acestora), in: Proces-Verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 165 f. „Instrumentele ajutătoare folosite până acum și criteriile metodei filologico-istorice, care își găsesc utilizarea și la explicarea celorlalte creații scrise ale spiritului uman, sunt un mijloc absolut necesar pentru descoperirea și fondarea oricărei comori dumnezeiești, turnate și pătrunse în vase de pământ, dar aceste mijloace de ajutor nu sunt în stare, singure, să ne ofere garanția și siguranța liniștitoare, ca putem stabili și aprofunda prin ele sensul corect al fragmentelor izolate și al scrierilor Noului Testament.”

²⁰⁶ A se vedea Marcu 16,15; Matei 28,19; Ap. 1,8.

și de a le corela cu limba epocii noastre, astfel încât propovăduirea Evangheliei să poată fi exprimată corect atât în prezent cât și în viitor”²⁰⁷. Ermineutica ortodoxă se evidențiază așadar prin legătura eficientă între tradiționalitatea și canonicitatea sa înțeleasă dinamic și conservator (nu conservativ)²⁰⁸ și aspectul său științific.

Aș vrea să închei aici cu un citat important și determinant al Sfântului Vasile cel Mare (cca 329-379), unul dintre exegeții și teologii cei mai importanți ai Bisericii Vechi, ne-scindate. Este vorba de o mărturie patristică valoroasă, care indică adevăratele arte de interpretare a teologiei creștine, cadrul obiectiv și perspectivele sale adevărate, corelând ermineutica științifică, critica necesară cu dimensiunile spirituale, eshatologice ale cunoașterii lui Dumnezeu:

„Întrucât nu ascultarea superficială a cuvintelor teologice, ci încercarea de a sesiza în fiecare cuvânt și silabă sensul ascuns reprezintă obiectul celor ce recunosc țelul chemării noastre și nu al acelora care lenevesc în pioșenia lor. Iată ce ne este promis: să devenim asemănători lui Dumnezeu conform posibilităților naturii umane. Asemănarea nu se produce fără cunoaștere, iar cunoașterea nu are loc fără învățătură. Limba reprezintă, însă, începutul învățăturii, părțile limbii sunt silabele și cuvintele. Așadar cercetarea silabelor nu se află în afara scopului nostru. Chiar dacă una li se par aceste probleme lipsite de importanță, ele nu tre-

²⁰⁷ Bas. P. Stogiannos, 'Ερμηνευτικά μελετήματα (=Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 285 și următoarele.

²⁰⁸ Expresive sunt expunerile lui P. Vassiliadis, Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics (=Autoritatea Scripturii în ermineutica creștină primară), în: Μνήμη. Festschrift für I. E. Anastasiou, (Volum omagial pentru I. E. Anastasiou), Tesalonic 1982, pag. 107, care se referă la caracterul dinamic, ne-conservativ și orientat spre trecut al hermeneuticii Bisericii de răsărit: „Trecutul nu mai suprimă prezentul, ci este reinterpretat în mod dinamic pentru a da noi sensuri și noi perspective pentru viitor. Tradiția patristică a Bisericii universale primare a conceput această importantă doctrină în mod potrivit.”

buie, să fie neglijate; ba mai mult, întrucât ele sunt greu de dobândit, adevărul trebuie luat în seamă de noi toți [...] întrucât cel ce neglijează micile motivații primare nu va atinge niciodată motivațiile finale ale înțelepciunii.”²⁰⁹

²⁰⁹ *Vasile cel Mare*, De Spiritu Sancto I, 2 P.G. 32,69: „Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλὰ γνωρίζοντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἀνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνώσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. Ὅποτε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἐξέτασις.

Οὐ μὴν ὅτι μικρά, ὥς ἂν τῷ δόξαι, τὰ ἐρωτήματα, διὰ τοῦτο καὶ παροφθῆναι ἄξια· ἀλλ’ ἐπειδὴ δυσθήρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ἡμῖν ἐξιχνευτέα [...] ὥς εἰ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὥς σμικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάψεται.”

SEMNIFICAȚIA NOȚIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT. CONSIDERAȚII REFERITOARE LA CULTUL OR- TODOX

I. NOUL TESTAMENT ȘI BISERICA PRIMARĂ

I.1. Preliminarii/ Considerații introductive

În mod neîndoielnic, în toate Bisericile creștine, Noul Testament nu reprezintă o carte cu conținut exclusiv imnologic. În decursul istoriei bisericești, Noul Testament nu a fost niciodată considerat drept o scriere cu caracter pur liturgic. Caracterul istoric, didactic și, în același timp, profetic al Noului Testament nu oferă spațiu pentru astfel de speculații. Marele teolog sârb contemporan, Iustin Popovici, a afirmat în acest sens următoarele: „Scriptura are sensul unei biografii a lui Dumnezeu în aceasta lume; În Scriptură, Cel Nedescris Se descrie El Însuși. Scriptura Noului Testament este biografia, descrierea vieții Dumnezeului întrupat (în această lume).²¹⁰ Coordonatele narativ (-istorice) și didactico (-morale) ale cărților nou-testamentare ne lasă în mod evident impresia că, în colecția Noului Testament, avem

²¹⁰ Joh. Manley (editor), *The Bible and the Holy Fathers. For Orthodox. Daily Scripture Readings and Commentary for Orthodox Christian* (=Biblia și Sfinții Părinți. Pentru citirea ortodoxă zilnică a Scripturii și comentariu pentru creștinii ortodocși), Menlo Parc, California 1990, pag. 5.

de-a face numai cu scrieri cu caracter istorico - narativ și apologetic - doctrinar.²¹¹ Cu toate acestea, Noul Testament, ca de altfel întreaga Scriptură, este legat de viața liturgică a Bisericii, printr-o relație deosebită, constitutivă: Este vorba despre o folosire, de nesubstituit, a Noului Testament în decursul secolelor creștine, în cadrul cultului comunității bisericești.²¹² Astfel, se scoate în evidență faptul că structura slujbelor săvârșite în Biserica Ortodoxă este biblică, respectiv, marcată puternic de Noul Testament.²¹³ Având în

²¹¹ În acest context de dispunere a Noului Testament conform speciei literare de care aparține, care nu poate fi abordat aici, ar fi de indicat următoarele publicații: *D. Dormeyer*, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*. (=Evangelia ca specie literară și teologică). (Contribuții la cercetare, vol. 263), Darmstadt 1989. Cu toate că studiul se limitează la specia literară a Evangheliei, care este o parte importantă a Noului Testament (împreună cu epistolele apostolice cu caracter parenetic-didactic), în cele ce urmează va fi arătată întreaga istorie, precum și toate încercările de caracterizare a speciei literare a Evangheliei.

²¹² Două exemple concludente ale acestei funcții a Noului Testament în cadrul slujbelor bisericești, sunt date în lucrările: *G. Barois*, *Scripture Reading in Orthodox Worship* (=Citirea Scripturii în cultul ortodox), Crestwood - New York 1977 und *St. Athanasius Orthodox Academy* (Hg.), *The Orthodox Study Bible, New Testament and Psalms* (=Biblia ortodoxă, ediție de studiu, Noul Testament și Psalmii), Nashville, Tennessee 1993, unde a întreprins o analiză teologică și descrie fondul epic al pericopelor evanghelice care sunt alese pentru anul bisericesc. A se vedea *E. Oikonomos*, *Bibel und Biblewissenschaft in der orthodoxen Kirche* (=Biblia și Știința biblică în Biserica Ortodoxă), Stuttgart 1976, S. 71, cu observația demnă de menționat: „ordinea de bază a pericopelor provine din Biserica Veche.” A se vedea de asemenea expunerile clare, sintetice ale lui *H. S. Alivisatos*, *Der Kultus der Kirche*, in: *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*. (=Cultul în Biserică, în: Biserica Ortodoxă în Balcani și Asia Mică), ed. *F. Siegmund - Schulze*, (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen), (=Ekklesia, O colecție de descrieri proprii a bisericilor creștine, vol. X), Leipzig 1939, pag. 95 și următoarele.

²¹³ Demne de menționat ar fi următoarele expuneri de referință a lui *D. I. Konstantelos*, *The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship* (=Sfânta Scriptură în cultul grec ortodox), GOTR 12.1 (1966) 7. f.: „Punctul de plecare în fiecare slujbă este o frază din Sfânta Scriptură iar aproape fiecare liturghie, taină și slujbă conține lecturi din Biblie. Într-adevăr se poate afirma că Biserica Ortodoxă este o Biserică ce se bazează foarte mult pe Scriptură.”

vedere faptul că toate textele liturgice sunt pătrunse de limbajul²¹⁴ și spiritul Scripturii, putem afirma fără șovăială că Biserica Ortodoxă este o „Biserică biblică”²¹⁵ sau că ea se definește ca o Biserică a Sfintei Scripturi.

Independent de faptul că Noul Testament este sau nu frecvent citat în cadrul adunărilor liturgice ortodoxe sau constituie fundalul textual al multor aluzii biblice, acesta este considerat fără îndoială ca fiind una dintre componentele de bază ale credinței și vieții ortodoxe.²¹⁶ Noul Testament, a cărui funcție nu este de a fi *deasupra* Bisericii ci de a fi *în* Biserică, este interpretat în cadrul trupului Bisericii²¹⁷

²¹⁴ J. S. Custer, *An Ironic Scriptural Wordplay in Byzantine Hymnography* (=Un ironic joc de cuvinte scripturistic în imnologia bizantină), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 97: „în întreaga lor creativitate teologică și artă verbală imnografia se folosesc în mod tipic direct de limbajul scripturistic”

²¹⁵ T. Ware, *The Orthodox Church* (=Biserica Ortodoxă), New York 1983: „The Christian Church is a Scriptural Church...” (Biserica Ortodoxă e o Biserică a Scripturii) (S. 207); „Orthodoxy regards the bible as a verbal icon of Christ...” (=Ortodoxia privește Biblia drept o icoană verbală a lui Hristos) (pag. 210). A se vedea statistica interesantă care aparține lui P. Evdokimov, Ἡ Ὁρθόδοξία, traducere din limba franceză de A. Mourtzopoulos, Tesalonik 1972, pag. 324, nota 96: „...it has been calculated that the Liturgy contains 98 quotation from the Old Testament and 11 from the New” (s-a calculat, că Liturgia conține 98 de citații din Vechiul Testament și 11 din Noul) (pag. 210). A se vedea mai departe J. S. Custer, *An Ironic Scriptural Wordplay in Byzantine Hymnography* (=Un joc de cuvinte scriptural ironic în imnologia bizantină), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 97: „imnografia ... este und material poetic alcătuit din citate și aluzii biblice”.

²¹⁶ A se vedea E. D. Theodorou, *Die orthodoxe ekklesiologische Heilsdimension im Hymnos akathistos gedeutet aus den Schriften* (=Dimensiunea ecclesiologică ortodoxă a mânturii în imnul acatist, explicată pe baza Scrierilor), *Ofo* 16 (1993) 69: „Biblia însufletește liturgia și conduce dezvoltarea ei. Elementul biblic constituie conținutul principal al formelor liturgice. De aceea rugăciunile și imnele sunt o expresie trăită a credinței dogmatice ortodoxe.”

²¹⁷ A se vedea G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie* (=Știința biblică istorică-critică și teologia ortodoxă), *Les études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109-125. A se vedea K. Nikolakopoulos, *Rezenzie*: Bas. P. Stogianos, „Ἐμπνευστικά μελετήματα”, *Ofo* 2 (1998) 278: „Interpretarea ca încercare de a pătrunde în adâncimea sensului textului, pentru a-l cuprinde

și receptat liturgic pe baza tradiției Bisericii străvechi, în spirit patristic.²¹⁸ Una dintre cele mai bune și mai potrivite căi de a ne apropia de Noul Testament și de mesajul său este, conform concepției ortodoxe, trăirea sa în cadrul practicii liturgice. Aceasta este „calea principală” care dă mărturie despre valoarea liturgică al Noului Testament, așezat nemijlocit în centrul slujbelor bisericești și propovăduit în sânul comunității.

În cadrul acestei lucrări, ne vom strădui să ne apropiem de duhul liturgic al Noului Testament pe altă cale, și anume, pe „o cale secundară.” Vom încerca să-l urmărim, cristalizându-se în decursul secolelor creștine, în imnografia ortodoxă bizantină. Prezența sa dominantă în textele liturgice ortodoxe, care și-au păstrat actualitatea până azi, ne va da o mărturie clară despre valoarea imnologică a Noului Testament. Aceasta va contribui, de fapt, la înțelegerea semnificației sale centrale, liturgice, precum și la o mai

mai bine în întregime, este o funcție, o slujire și un dar în Biserică.” Aceste idei sunt dezvoltate de V. Kesich, *The Orthodox Church and Biblical Interpretation* (=Biserica ortodoxă și interpretarea biblică), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 349: „Interpretul ortodox este liber în cercetarea pe care o întreprinde, liber însă în cadrul tradiției vii a Bisericii. Scriptura nu este un domeniu de cercetare în sine, ci sensul ei este revelat în trăirea Bisericii.” A se vedea nota lui P. N. Simotas, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐνόητος βιβλικῆς καὶ δογματικῆς θεολογίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου* (=Problematica unității teologiei biblice și dogmatice în viziune ortodoxă), *Θεολογία* 65 (1994) 246: „Ἡ ὀρθόδοξος δὲ ἐρευνα καὶ εἰς τὸν τομέα τῆς βιβλικῆς θεολογίας λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τῆς τῆν μακράωντα ἐκκλησιαστικῆν παράδοσιν, ἥτις καὶ συμβάλλει τὰ μέγιστα εἰς τὴν ὀρθὴν ἐρμηνείαν τῆς Βίβλου. Δὲν εἶναι δυνατόν ἐξ ἄλλου νὰ ἀμφισβητηθῇ ὑπὸ τῆς ὀρθοδόξου βιβλικῆς ἐπιστήμης, ὅτι γνήσιον κριτήριον τῆς ἐρμηνείας τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι ἡ δογματικὴ παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας.”

²¹⁸ *Joh. Manley* (Hg.), *The Bible and the holy Fathers. For Orthodox. Daily Scripture Readings and Commentary for Orthodox Christians* (=Biblia și Sfinții Părinți. Pentru citirea ortodoxă zilnică a Scripturii și comentariu pentru creștinii ortodocși), California 1990, pag. iii: „Dar cum putem noi să descoperim ‘mintea’? Există o singură cale: observând cum sunt utilizate Scripturile în adorare și cum sunt interpretate de către Sfinții Părinți. Abordarea Bibliei este pentru noi atât una liturgică cât și una patristică”.

bună transmitere a funcției sale teologico- soteriologice în Biserică.

Ar mai fi de menționat faptul că, în decursul acestei lucrări, nu va mai fi luat în considerație nici un alt aspect al tematicii „Noul Testament și imnologia” sau mai bine zis nu vor mai putea fi cercetate și alte aspecte. Aici, este vorba de reliefarea contribuției pe care au avut-o scrierile Noului Testament, ca izvoare istorice, pentru realitatea liturgică a Bisericii primare. Fără îndoială că o cercetare mai amănunțită a textelor nou-testamentare va aduce mai multă lumină asupra vieții liturgice a primilor creștini.”²¹⁹ O asemenea cercetare însă²²⁰ nu face parte din sarcinile noastre, atâta vreme cât un asemenea studiu ar ține în principal de domeniul istoriei Liturghiei creștine. Călăuză în strădaniile noastre ne va fi exclusiv imnografia ortodoxă, așa cum s-a născut și dezvoltat ea până în zilele noastre precum și cum este folosită azi. Așadar, bogăția imnologică a Noului Testament, adică expresiile imnologice și mai cu seamă acele fragmente de texte care au inspirat și influențat în felurite moduri imnografia bizantină și ulterior cea ortodoxă, constituie punctul efectiv de pornire al demersului nostru.

În cadrul acestei tematici vaste a textelor liturgice, geneza și conținutul acestora ar necesita câteva lămuriri, mai ales referitor la cele două noțiuni de bază ale subiectului nostru de lucru: „imnografie” și „imnologie.” Trebuie făcute aceste lămuriri pentru a ne fi clar de la început, în ce sens vor fi folosiți termenii sus menționați în contextul cărții noastre.

²¹⁹ K. Nikolakopoulos, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche (=Noul Testament ca sursă imnologică în Biserica Ortodoxă), *Θεολογία* 61 (1990) 162.

²²⁰ Pentru mai multe înfățișări se face trimitere la lucrarea specială a lui J. M. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik* (=Rugăciune și Liturghie în Noul Testament. Un studiu cu privire la etica și Liturghia biblică), Freiburg 1937 (²1963).

Dacă se ia în considerare rădăcina etimologică a cuvântului „imnografie” (ὕμνος + γράφω), atunci se poate înțelege că acest termen se referă în mod clar și direct la „alcătuirea imnelor”.²²¹ Mai mult decât atât, (în sens mai larg) se poate deduce că imnografia (plecând de la scrierea de imne) înseamnă de fapt doxologie, slăvirea prin imne.²²² Cu toate că în ultimele decenii ale secolului nostru această noțiune a fost folosită și în alte sensuri (suplimentare față de cel inițial), în care este cuprinsă în același timp întreaga dezvoltare istorică din domeniul literaturii bisericești (redactarea textelor, imaginea de ansamblu asupra imnografilor), totuși în lucrarea de față va fi păstrat doar sensul ei inițial.²²³ Așadar, în concepția acestei lucrări, termenul de „imnografie” semnifică rezultatul scrierii de imne, adică „suma tuturor imnelor” (ca și texte poetico-literare). Imnografia este fructul întregii creații poetice bisericești²²⁴ prin care este slăvit Dumnezeu în cadrul lucrărilor cultice ale Bisericii Ortodoxe. În același fel, adjectivul „imnografic” se referă la structura de alcătuire a cântărilor liturgico – bisericești singulare, la detalii gramaticale, de limbă etc.²²⁵

²²¹ A se vedea Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια (=Marea Enciclopedie Greacă), vol. 3, Atena, fără an, pag. 642: „ὕμνογραφία (ή)· τὸ νὰ γράφῃ τις ὕμνους.” (=Imnografie; redactarea Imnelor).

²²² A se vedea nota în D. Dimitrakos, Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης (=Marele dicționar al limbii grecești), vol. 14, Atena 1978, pag. 7381: ἡ δι’ ὕμνων ἐξύμνησις, ὁ ἐγκωμιασμός με ὕμνους.”

²²³ A se vedea structura și alcătuirea lucrării lui N. B. Tomadakis, Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις (=Imnografia și poezia bizantină), ND Tesalonic 1993 (și recenziea lui K. Nikolakopoulos, în OFo 8, 1994, pag. 127 și următoarele.). De asemenea N. B. Tomadakis, Ὑμνολογικοὶ ὅροι τῶν ποιητῶν [πλὴν τοῦ Ῥωμανοῦ], Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 29 (=Termeni imnografici ai poezilor [în afară de Roman Melodul]) (1959) pag. 34.

²²⁴ A se vedea capitolul „imnografia liturgică” în lucrarea lui H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (=Biserica și literatura teologică în imperiul bizantin), München 1959, pag. 262-266.

²²⁵ O dovadă însemnată îl constituie și studiul lui G. I. Tsouknidas, Ὑμνογραφικαὶ παρατηρήσεις (=Observații imnologice), Θεολογία 55 (1984) 533-535.

Rădăcina etimologică a noțiunii de „imnografie” este destul de evidentă, dar cu toate acestea există anumite nelămuriri privitoare la relația ei cu „imnologia”. Combinarea termenilor ὕμνος + λόγος (λέγω) poate însemna atât cântarea imnelor cât și analizarea (cercetarea) imnelor. Un ultim înțeles al termenului de „imnologie” este acela de „nouă ramură interdisciplinară a științei teologice”²²⁶ care se ocupă cu cercetarea istoriei și a surselor bibliografice ale imnelor bisericești precum și cu studierea poezilor și melozilor - făcători de cântări.”²²⁷ Acest ultim înțeles al noțiunii nu este însă cuprins în structura cărții de față. Aici, va fi luat în considerație doar sensul primar al noțiunii de „imnologie” adică lucrarea de slăvire: Nu este mai puțin adevărat faptul că aici avem de-a face cu o străveche terminologie creștină.”²²⁸ În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur a comentat desfășurarea slujbei de dimineață (Utreniei) în felul următor: “În imnologiile dimineții, David (Psalmii lui David) se află la început, la mijloc și la sfârșit.”²²⁹

În lucrarea de față termenul de „imnologie” este înțeles și folosit în așa fel încât coincide ca sens cu cuvântul înrudit „imnodie”, noțiune folosită de Euripide (Hel. 1424)²³⁰

²²⁶ M. Jenny, *Hymnologie*, TRE vol. 15, Berlin-New York 1986, pag. 770.

²²⁷ A se vedea mai departe expunerile pe această temă ale lui H. von Eskew, *Hymnologie*, EKL vol. 2, Göttingen 1989, col. 586-587.

²²⁸ N. B. Tomadakis, Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποιήσις (= Imnografia și poezia bizantină), ND Tesalonic '1993, pag. 45: „Ἡ ὁρολογία ... ὕμνολογῶν, ὕμνολόγος, ὕμνολογία ... εἶναι ἀρχαία χριστιανικὴ.” A se vedea mai departe G. W. H. Lampe (editor), *A Patristik Greek Lexikon* (Lexikon al limbii grecești patristice), Oxford '1984, pag. 1431 (cuvântul: ὕμνολογία).

²²⁹ Johannes Chrysostomos, De potentia: P.G. 64, 12: „Ἐν ὁρθρινῶν ὕμnologiαις καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ τελευταῖος ὁ Δαυὶδ.” A se vedea deasemenea N. B. Tomadakis, Ὑμνος, ThEE vol. 11, Atena 1976, coloana 950; G. W. H. Lampe (editor), *A Patristik Greek Lexikon* (Lexikon al limbii grecești patristice), Oxford '1984, pag. 1431.

²³⁰ A se vedea N. B. Tomadakis, Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποιήσις (=Imnografia și poezia bizantină), ND Tesalonic '1993, pag. 47. Mai multe informații referitoare la această temă a se vedea în: R. Schlöterer, *Hymnodie*, LThK vol. 5,

atât în sensul de lucrare, cât și de rezultat (melodia) al cântării de slavă. În viața liturgică creștină primară, termenii Ὑμνολογία și Ὑμνωδία exprimau adorarea adusă lui Dumnezeu prin intermediul imnelor, precum și, recunoștința credincioșilor față de El.

Deși termenul de „imnologie” apare destul de rar în această lucrare, adjectivul „imnologic” este folosit în schimb mult mai frecvent, desemnând, de fapt, acele texte care sunt legate mai mult sau mai puțin de imnografia și –bineînțelese – și de imnologia Bisericii. Lucrarea de față se axează tocmai pe descrierea semnificațiilor imnologice și pe comentarea teologică a textelor care ne interesează și pe care le-am selectat din Noul Testament.

1.2. Noul Testament și aspectele sale imnologice și liturgice

De multă vreme, toți creștinii sunt foarte conștienți de faptul că Noul Testament este unul dintre cele mai importante izvoare ale tradiției creștine.²³¹ În calitate de document scris de o însemnătate deosebită, Noul Testament a influențat – fără îndoială – în mod semnificativ multe dintre domeniile de manifestare ale vieții creștine. Imnografia bisericească, cu toate formele ei istorice de dezvoltare, este un domeniu care intră în această sferă de influență a Noului Testament. Această influență – respectiv întreaga împletire

Freiburg 1960, col. 565 și următoarele.

²³¹ Această importanță de netăgăduit a Noului Testament pentru Biserica Veche, formează centrul și punctul de plecare al volumului de față: J.-M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity* (=Noul Testament în creștinătatea primară). *La reception des écrits neotestamentaires dans le christianisme primitif*, (=Receptarea scrierilor noutestamentare în creștinismul primar) (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 86), Leuven 1989. Deși studiile multor renumiți teologi cuprinse în volum nu ating direct tema lucrării de față, se va face totuși trimitere la volum, datorită contribuției sale în ceea ce privește receptarea Noului Testament în creștinismul primar.

a Noului Testament cu imnografia – cea din urmă, prin cele 20 de secole creștine, nefiind determinată local și temporal – poate fi luată în considerare în principal sub două forme diferite:

1) Noul Testament însuși conține fragmente imnologice sau imnice, care păstrează foarte probabil o legătură strânsă cu imnografia Bisericii primare sau pot fi ordonate acesteia.

2) Noul Testament a influențat imnografia ulterioară a Bisericii. Diferite versete biblice dovedesc faptul că, cântările liturgice au luat naștere prin preluarea *ad literam* a unor texte noutestamentare sau că versetele biblice au servit drept modele pentru textele liturgice de mai târziu.

Chiar dacă aceasta împărțire s-ar limita numai la conținutul Noului Testament și la mărturiile sale scrise, folosirea textelor noutestamentare în viața liturgică creștină ar stârni un mare interes. De notat ar fi faptul că textele Noului Testament au fost folosite în cultul liturgic, apărând în feluritele slujbe ale Bisericii primare. Aici trebuie menționat faptul că, în contextul lucrării de față se va acorda spectrului temporal, care va fi mereu luat în considerare, un sens destul de larg. În cercetarea mea voi porni, desigur, având la bază un obiect nou – testamentar, de la Biserica primară. Această perioadă „timpurie”, „străveche creștină” sau „străveche bisericască”, care cuprinde - în principiu - primele două secole creștine²³², nu trebuie să fie interpretată în mod izolat,

²³² A se vedea A. M. Ritter, *Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche* (=Comunitatea creștină primară și însemnătatea ei pentru structura actuală a Bisericii), în: *același*, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der alten Kirche* (=Harismă și Caritas. Studii privind istoria Bisericii vechi), ed. v. A. Dörfler-Dierken și alții, Göttingen 1993, pag. 197: „în limbajul științific nu s-a putut impune (noțiunea de „creștinism primar”) ca o noțiune privind periodizarea (...) mai mult din motive practice decât principiale intenționez în următoarele să mă limitez la primele două secole (...)” În acest context nu este necesar a se încerca periodizări mai exacte. Ca

ci trebuie luată în considerație în cadrul general al dezvoltării creștine, adică în strânsă legătură cu imnografia.

Referitor la conținutul istoric și cel didactic, Noul Testament ne-a transmis, neîndoielnic, diverse elemente imnice și imnologice de interes deosebit.²³³ Necesitatea de nețăgăduit, a slăvirii prin intermediul cântării a fost evidențiată chiar de la început; o vedem în viața și purtarea Mântuitorului și a Apostolilor Săi. Astfel de texte imnologice constituie nucleul Noului Testament deși termenul de „imnografie noutestamentară” s-a încetățenit mai ales în rândul filologilor creștini și al bizantinologilor²³⁴.

După cum se știe, rugăciunea și „dăruirea de sine”²³⁵ a omului credincios către Dumnezeu constituie temelia ori-

exemplu, ar putea fi redat aici un citat corespunzător: G. Galitis, *Das Alte Testament in der urapostolischen Verkündigung* (=Vechiul Testament în propovăduirea apostolică primară), în: *L'Ancient Testament dans l'église* (Etudes theologiques 8) (=Vechiul Testament în Biserică) Chambésy – Geneve 1988, pag. 67: „Creștinismul primar cuprinde pe de o parte *comunitatea primară*, în care a avut loc propovăduirea apostolică primară, și *Biserica primară*, care a avut ca punct de plecare comunitatea primară. În timp ce comunitatea primară, care a existat până aproximativ la anul 70 după Hristos, era caracterizată prin activitatea harismaticilor și prin așteptarea venirii parusiei, caracteristica timpului creștin primar, care se întinde până în a doua jumătate a secolului doi, consta în organizarea fiecărei comunități în parte precum și a slujbelor dumnezeiești.”

²³³ Prin noțiunea „imnic” sunt caracterizate acele texte, care în calitate de imne vechi au găsit, mai mult sau mai puțin, un loc în liturgia Bisericii primare. Despre această noțiune a se vedea K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (=Evangelia imnică. Cercetări cu privire la structura, funcția și proveniența fragmentelor imnice în Apocalipsa lui Ioan), Gütersloh 1971, pag. 17-18; „imnologic”, – cu aceasta ne vom ocupa amănunțit – sunt numite textele, care au servit ca modele în apariția imnografiei bisericești răsăritene.

²³⁴ A se vedea spre exemplu K. Mitsakis, *The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries* (=Imnografia bisericii grecești în primele secolele creștine), *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 36.

²³⁵ În acest context oferă unele expuneri interesante A. Calivas, *Reflections on the Divine Liturgy* (=Reflecții cu privire la dumnezeiasca Liturghie), *GOTR* 28 (1983) 213-219.

cărei lucrări imnologice. Intonarea imnelor în cadrul rugăciunii nu a fost străină niciodată de adunările bisericești și ea nu trebuie privită nici acum ca făcând abstracție de întrunirile liturgice. Aici, s-ar cuveni subliniați în mod deosebit atitudinea pozitivă a Bisericii primare față de cântarea liturgică,²³⁶ această atitudine având fundamentare biblică. Mulți autori ne amintesc de pilda pe care ne-a oferit-o Mântuitorul și Apostolii care „ὁμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων”.²³⁷ Tot așa de temeinică și clară este informația pe care ne-o oferă evanghelistul Luca, menționând că după Înălțare, Apostolii lui Hristos obișnuiau să cânte Domnului lor „διὰ παντός”; deci putem afirma ca într-adevăr „Apostolii dețin primul loc în psalmodia creștină”²³⁸. Cântarea doxologică liturgico - bisericească trebuie privită în strânsă legătură cu rugăciunea, formând împreună cu aceasta o linie orientativă comună care străbate viața Mântuitorului”,²³⁹ Care a participat, fără îndoială, la serviciile

²³⁶ Joh. Quasten, Musik und Gesang in de Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică și cântare în cultele păgâne antice și în timpul creștin primar), Münster, 1930, pag. 78: „Pentru caracterul înclinat spre cântare al creștinismului primar avem acum dovezi deja în timpul apostolic ... Efes. 5,19 ... Col 3,16.”

²³⁷ A se vedea locurile asemănătoare din Mt. 26,30 și Mk 14, 26.

²³⁸ S. I. Kopsacheilis, Τὰ βυζαντινὰ μουσικὰ ὄργανα (=Instrumentele muzicale bizantine), *Paradosi* (Okt.-Dez. 1993), Heft 4 (8), pag. 489. Este vorba despre locul din Luca 24,53: „καὶ ἦσαν διὰ παντός ἐν τῷ ἱερῷ [αἰνοῦντες καὶ] εὐλογοῦντες τὸν Θεόν”, la aceasta ar fi de notat, faptul că noțiunea „αἰνοῦντες” nu poate fi înlăturată din context, deoarece este cuprinsă în mai multe manuscrise importante, cum ar fi spre exemplu A, C¹, W, Θ, Ψ, sy^p, ocupând în aceste manuscrise un loc de necontestat.

²³⁹ Cu aceasta imi permit să mă împotrivesc în mod hotărât afirmației nefondate a lui J. M. Nielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (=Rugăciune și slujbă divină în Noul Testament. Un studiu cu privire la liturghia și etica biblică), Freiburg 1937 (1963), pag. 25, că Iisus nu „s-a rugat niciodată împreună cu ucenicii” iar locul biblic, menționat mai sus, pare a fi „o excepție de la această regulă”. Pe ce argument, - făcând abstracție de „Sursele”, care ne oferă mereu o imagine goală a evenimentelor - se poate sprijini părerea, că Iisus nu s-ar fi rugat niciodată, în timpul

divine de la sinagogă,²⁴⁰ viața ucenicilor Săi și a Bisericii primare, și poate fi regăsită și în practica liturgică din zilele noastre.

În Noul Testament există diferite mențiuni temeinice și multe relatări despre practicarea rugăciunii, despre psalmi, despre felurite cântări de slavă,²⁴¹ care ne prezintă zestrea imnologică a creștinătății primare. Ni se atrage atenția asupra faptului că Biserica primară era foarte activă din punct de vedere imnologic. Privite dintr-o perspectivă literar-critică, vechile imne creștine au slujit - în felul lor - ca sursă de inspirație pentru realizările creștine ulterioare²⁴², atât în do-

vieiții Sale pământești, împreună cu alți oameni? O asemenea presupunere vădește o lipsă de valabilitate, mai ales dacă ni-l închipuim pe Iisus ca iudeu credincios, Care participa la viața religioasă din mediul Său. Nu trebuie să uităm deasemenea faptul că Noul Testament este o colecție de texte selective, ba chiar de scrieri ocazionale, care nu au pretenție de descriere istorică completă. O contestare indirectă a tezei lui Nielsen cu luarea în considerare a ultimului aspect menționat de către mine despre selectivitatea textelor nou-testamentare, oferă W. Fenske, „Und wenn ihr betet (=Și când vă rugați) ...” (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (=Rugăciuni în comunicarea între oamenii din antichitate ca expresie a pioseniei), Göttingen 1997, pag. 264: „O încadrare a lui Iisus în obiceiurile de rugăciune tradiționale este puțin probabilă, în afară de faptul că Se ruga la masă și că Se ruga în general. (...) Faptul că Iisus nu a fost descris în legătură cu rugăciunile celor contemporani Lui, este cauzat probabil de lipsa necesității de a relata despre obiceiurile din viața de zi cu zi.” A se vedea mai departe expunerile lui E. Fr. Von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în Creștinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 1 și următoarea.

²⁴⁰ Pentru susținerea acestei teze, pusă în discuție de unii exegeți, a se vedea F. Hahn, Gottesdienst (Slujba divină): III. Neues Testament, TRE, Bd. 14, Berlin – New York 1985, pag. 30: „Participarea lui Iisus la slujba de la sinagogă este menționată în diferite rânduri (spre exemplu Marcu 1,21 și următoarele; 1,39; 6,2 par.; Ioan 6,59; 18,20).”

²⁴¹ J. M. Nielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (=Rugăciune și Liturghie în Noul Testament. Un studiu cu privire la etica și Liturghia biblică), Freiburg 1937 (1963), pag. 92 și următoarele.

²⁴² B. Tsakonas, Αἱ Ὤδιαι Σολομώντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Ἑρμηνεία)

meniul textelor prozaice, cât și în cel al imnologiei bisericești bizantine.

Dacă interpretăm geneza, evoluția și istoria dezvoltării imnografiei creștine de-a lungul secolelor - imnografia răsăriteană, ortodoxă fiind strâns legată de ea - ca o succesiune, atunci, putem desigur, să ne imaginăm sursa imnelor neo-testamentare ca fiind o adevărată și foarte importantă perlă. Urmărind derularea istoriei creștine se poate remarca faptul că, chiar de la început, în primul secol, în care s-a redactat Noul Testament, a existat o anumită imnologie. În această perioadă, în care trebuie descoperite începuturile creștinismului²⁴³ se pot recunoaște cele mai vechi dovezi ale cântării creștine. Preamărirea prin imne a lui Dumnezeu aparținea - într-un mod, de la sine înțeles, activității religioase (alcătuirea de imne) și practicii (aplicarea cultică) creștinilor.²⁴⁴

I.3. Terminologia paulină

Referitor la viața de rugăciune și la imnele din timpul creștin primar, se poate afirma că nu exista o sursă de înformații mai sigură și mai temeinică, care este așa de aproa-

(=Odele lui Solomon (Introducere - Text - Interpretare)), Atena 1974, pag. 16.

²⁴³ Este caracteristic pentru această observația lui E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 32 și următoarele: „Va trebui să studiem diferitele forme ale cântărilor bisericești (...) va trebui să încercăm să vedem cum ar putea fi clasificate diferitele tipuri în grupuri ale căror dezvoltare este dependentă de dezvoltarea Liturghiei răsăritene. Cercetarea ne duce la începuturile Creștinismului.”

²⁴⁴ A se vedea expunerile lui Joh. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (=Imnodica creștină până la Clement din Alexandria), în: *Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921*, Königsberg 1922, pag. 13: „Suntem îndreptățiți să presupunem că, de la bun început, a fost încetăținită în creștinism, această formă frumoasă de exprimare a sentimentelor religioase.”

pe de această perioadă veche, decât scrierile pauline.²⁴⁵ Sfântul Pavel a trăit în epoca apostolică și a participat el însuși direct la adunările liturgice ale Bisericii primare. Din aceste motive, mărturiile sale scrise despre cultul primar și despre componentele sale liturgice, se evidențiază prin autenticitate și corectitudine.

Numeroase și cuprinzătoare sunt fragmentele pauline din Noul Testament, care ne înfățișează aspecte interesante ale imnografiei și imnologiei. Sfântul Pavel ni se înfățișează ca un martor deosebit al cultului Bisericii primare, prin faptul că el citează, în epistolele sale, texte liturgice, în mod integral sau parțial,²⁴⁶ sau descrie cadrul cultic al epocii sale. De un interes deosebit pentru lucrarea de față sunt textele din prima categorie menționată, care dovedesc noua apariție de imne creștine²⁴⁷, iar în ce privește a doua cate-

²⁴⁵ A se vedea expunerile lui E. Fr. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung* (=Rugăciunea în creștinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 123, în care epistolele pauline sunt lăudate ca fiind cele mai vechi și mai sigure surse: „Toate celelalte surse au apărut, în forma în care există acum, abia după acestea și chiar dacă nu în toate textele, se poate totuși presupune că influența Sfântului Pavel în situațiile presupuse din comunitate a fost activ prezentă.”

²⁴⁶ A se vedea deasemenea O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen* (=Rugăciunea în Noul Testament. Totodată o încercare de a da un răspuns din Noul Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 93: „Rugăciunile fixate liturgic, pe care Apostolul Pavel le-a preluat din comunitatea creștină primară, se înmulțesc mai ales la sfârșitul epistolelor sale: el știe că acestea sunt citite în cadrul adunărilor creștine. El vede în duh comunitatea ca fiind înaintea sa.”

²⁴⁷ A. Dohmes, *Der pneumatische Charakter des Kultgesangs nach frühchristlichen Zeugnissen* (=Caracterul duhovnicesc al cântării cultice după mărturiile creștine primare), în: A. Mayer – J. Quasten – B. Neunheuser (editori), *Vom christlichen Mysterium, Festschrift für Odo Casel* (=Despre misterul creștin, Ediție festivă pentru Odo Casel), Düsseldorf 1951, pag. 36: „Apostolul Pavel ne este martor mai ales pentru noile cântări prezente deja în cultul Bisericii primare. El introduce mereu citate din noile cântări (I Tim. 3,16; Efes. 5,14).” În mod interesant caracterizează Th. Papatheodorou, *Χριστιανική Ὑμνογραφία: Λόγος*

gorie de texte, ea cuprinde diferite descrieri ale tezaurului imnografic de atunci.

În privința ultimului punct, mi se pare foarte necesar să prezint o anumită mărturie paulină, care ocupă o poziție centrală în lucrarea de față. Este vorba de menționarea concretă și consecventă a trei noțiuni liturgico – imnologice²⁴⁸ care apar în același mod (la forma de plural și în aceeași succesiune) în două locuri din epistolele pauline, diferite și independente unul de altul: *psalmii, imnele și cântările duhovnicești*. Fragmentul, din cadrul Epistolei către Efeseni, care va fi analizat este următorul: „...ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ” 5, 18 – 19. Într-un alt context, acela al Epistolei către Coloseni, apar, fiind folosite în același sens, cele trei noțiuni imnografice (Epistola către Coloseni : 3, 16): “Ο λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσιῶς, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτοὺς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ” (3,16).

Bineînțeles că toate aceste trei categorii de imne, care conform Sfântului Pavel dețineau o poziție clară²⁴⁹ în adu-

ἀμετάφραστος, *Εφημέριος* (= Imnografie creștină: Cuvânt intraductibil) 45 (1996) 247, cele două locuri pauline menționate ca „aluzii” (“ὕπαινιγμούς”) la existența imnelor creștine autonome.

²⁴⁸ G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (=Imnele creștine primare), Berlin 1965, pag. 22: „Vorbire imnică, postulează în aceeași măsură, atât Epistola către Efeseni cât și cea către Coloseni.”

²⁴⁹ Se înțelege de la sine, că Apostolul Pavel se mișcă, cu această terminologie, exclusiv în domeniu liturgic. Aici este vorba de noțiuni, care sunt consacrate exclusiv cultic și liturgic. A se vedea Μουσικός Πανδέκτης, vol. I: Ἑσπερινός - Ἀπόδειπνον, (=Pandecte muzicale, Vol. I. Vecernia – Rugăciunea de seară) Ἀδελφότης Θεολόγων ἡ «Ζωή», Atena 1977, pag. γ', unde citatele pauline mai sus menționate se referă la sfânta imnodie (ἱερὰ ὕμνασμα) și sunt legate indisolubil una de alta. A se vedea mai departe E. Fr. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung* (=Rugăciunea în

nările cultice ale Bisericii primare, nu reprezintă, ca „*termeni tehnici*”, ceva cu totul nou pentru Noul Legământ. Pe baza folosirii lor generalizate în Noul Testament se poate trage concluzia că cei trei termeni reprezentau ceva deja cunoscut creștinilor și de mult timp stabilit.²⁵⁰ Sfântul Pavel

Creștinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 183; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni și Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974, pag. 229.

Aici este necesar a fi menționat faptul că, părerea lui Joh. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericești), Paderborn ²1881, pag. 19, că cele trei noțiuni se referă la viața extra-liturgică a primilor creștini, nu este potrivită, deși el încearcă să atenueze susținerea sa printr-o legătură indirectă cu practica liturgică. El scrie: „Apostolul nu a dat, în cele două texte citate des, nici o prevedere referitoare la cult, ci numai o regulă pentru împreună viațuire a creștinilor în afara Liturghiei, de aceea nu este anulată semnificația ei pentru cântarea bisericească propriu-zisă” (pag. 19). Iar în alt loc: „după părerea noastră, referitor la aceste texte pauline, nu trebuie să ne gândim nici măcar la o cântare la slujbele divine” (pag. 17). În general, nu are nici un rost, în cadrul înțelegerii creștine – ca dealtfel și conform spiritului paulinic – să se despartă viața liturgică de cea zilnică-privată (extra-liturgică); a se vedea referitor la aceasta observația lui J. Ernst, idem, pag. 379: „Demn de luat în seamă este faptul că interaga viață în domeniul privat cât și public, este influențată de bucuria eshatologică.” Hotărâtoare în acest sens este și teza lui E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 33: „Oricum, din contextul citatului din Epistola către Coloseni este evident faptul că Sfântul Pavel se referă la un uz liturgic, care pentru cititorii epistolei era cunoscut.”

²⁵⁰ Înțelegerea termenului deja cunoscut, poate să fie sprijinită de folosirea sa deasă în Noul Testament. Noțiunea „ψαλμός”, ori în legătură cu cartea vechi-testamentară cu același nume sau independent – apare în total de 7 ori (în afară de cele două locuri pauline tratate și în Luca 20,42; 24,44; F. A. 1,20; 13,33; 1 Cor 14,26). Noțiunea consacrată liturgic „ὕμνος” apare ca substantiv numai în locurile mai sus menționate, în timp ce ca verb, (ὕμνεῖν) apare în alte 4 locuri (Mt. 26, 30 Marcu 14,26; F.A. 16,25; Evr. 2,12). „ὣδῆ” este în afara locurilor pauline ceva încetățenit și în Apocalipsa lui Ioan (Apoc. 5,9; 14,3; 15,3). A se vedea mai departe Joh. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericești), Paderborn ²1881, pag. 18: „... Pavel (...) vorbește de psalmi, imne și cântări spirituale ca de ceva cunoscut, care nu are nevoie de alte adaosuri explicative.”

i-a folosit în contextul epistolelor sale cu o asemenea simplitate și naturalețe, încât orice presupunere sau speculație cum că ar fi vorba de figuri literare sau de stil ori expresii retorice, nu are temei. Aici este vorba de fapt, de trei noțiuni, care se delimitează una de alta, și care au fost pretutindeni prezente încă în Vechiul Testament și se referă, în cadrul comunității creștine primare, la manifestările cultice ale poporului ales al lui Dumnezeu. În viața Bisericii creștine, prin diferitele cântări liturgice, unde sunt insinuate cele trei noțiuni, este exprimat cu putere Cuvântul cel plin de Duh al lui Dumnezeu²⁵¹. S-ar cuveni menționat totodată faptul că, acești trei termeni apar până în zilele noastre în viața liturgică și reprezintă trei dintre noțiunile de bază și de neînlocuit ale imnografiei ortodoxe.²⁵²

Expresiile „misterioase” ale Sfântului Pavel au preocupat intens deopotrivă Biserica primară, dar și exegeza mai nouă și au generat confruntări exegetice.²⁵³ Renumiți Părinți bisericești cum ar fi Origen, Vasile cel Mare, Augustin, Ioan

²⁵¹ A se vedea deasemenea M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon* (=Epistola către Coloseni – epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „V. 16c numește deci cântarea epidictică a comunității ca loc al prezenței „Cuvântului lui Dumnezeu”.

²⁵² Trebuie menționate aici spre exemplu două referiri reprezentative din domeniul muzical și liturgic: S. Heitz, *Lexikon der wichtigsten liturgischen Begriffe* (=Lexion al celor mai importante noțiuni liturgice), în: *Mysterium der Anbetung, Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche* (=Misteriul Adorării, Liturghia dumnezeiască și rugăciunea ceasurilor a Bisericii Ortodoxe), Köln 1986, pag. 769-788; O. N. Tolika, *Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινής Μουσικής της ανά τον κόσμο Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας* (=Mic dicționar enciclopedic de muzică bizantină a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni), Atena 1993.

²⁵³ Caracteristic scrie G. I. Papadopoulos, *Συμβολαί εις τήν ιστορίαν τῆς παρ’ ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς* (= Contribuții la istoria muzicii noastre bisericești), Atena 1890 (ND:1977), pag. 53: „Τίνας ὅμας ᾠδὰς ἐννοεῖ ὁ Ἀπόστολος καὶ τίνα διαφορὰν ποιεῖται μεταξύ τῶν τριῶν εἰδῶν τῶν ἀσματῶν, περὶ τούτου ἐπὶ πολὺ ἤρισαν οἱ σοφοί” (cu nota 114).

Gură de Aur sau Ieronim s-au exprimat²⁵⁴ în legătură cu aceste texte pauline și ne-au transmis indicații de mare ajutor împreună cu opiniile lor. Semnificația exactă a celor trei noțiuni rămâne totuși insuficient lămurită în contextul Noului Testament. Mai ales în ultimele decenii s-au făcut multe propuneri exegetice în ceea ce privește această problemă, dar în cele din urmă, dacă se privește chestiunea în mod global, propunerile acestea au adus mai multă neclaritate decât lămurire. Enumerarea celor trei termeni „*psalmi, imne și cântări duhovnicești*”, după cum apare ea în epistolele pauline, mai degrabă pune noi întrebări exegezei moderne decât oferă lămuriri și răspunsuri.

Referitor la interpretarea terminologiei pauline, apar două ipoteze științifice principale: Unii recunosc numai o folosire „lipsită de riscuri” (adică fără responsabilitate și fără intenții concrete ale autorului) și sinonimică. Alții propun o diferențiere conștientă între cele trei noțiuni²⁵⁵.

Nu putem trece cu vederea nici opinia unor cercetători, care nu se consideră în stare, să deosebească cei trei termeni, care apar în aceste două versete pauline. Acești cercetători consideră că doar cu anevoie se poate face o deosebire²⁵⁶ și că noțiunile de mai sus „nu pot fi delimitate clar

²⁵⁴ A se vedea E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), Oxford 1961, pag. 33. Joh. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericești), Paderborn 1881, pag. 16 și următoarele.

²⁵⁵ A se vedea expunerile importante despre diversitatea părerilor la B. G. Tsakonas, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου* (Εἰσαγωγή – κείμενον – ἐρμηνεία) (=Comentariu la Epistola către Coloseni a Sf. Apostol Pavel (Introducere – Text – Interpretare)), Atena 1974, pag. 163.

²⁵⁶ A se vedea spre exemplu R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (=Epistola către Efeseni), Zürich și altele 1982, pag. 243. M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser* – *Der Brief an Philemon* (=Epistola către Coloseni – epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190. A. Lindemann, *Der Kolosserbrief* (=Epistola către Coloseni), (Zürcher Bibelkommentare: NT; 10), Zürich 1983, pag. 63.

unele de altele²⁵⁷ deoarece ele nu fac parte din terminologia folosită în mod consecvent, ci doar în mod întâmplător și neclar. Pentru această categorie de cercetători, care socotesc că disputa în legătură cu acești termeni nu poate aduce nici un câștig și, ca urmare, nu intră în această confruntare de opinii, ar fi „difícil ca din datele imprecise să se dezvolte o imnologie creștină primară”²⁵⁸. Chestiunea acestor termeni „misterioși”²⁵⁹ aflați într-un context destul de nebulos nu poate fi îndată elucidată. Încercarea de a face o distincție între acești termeni ar fi chiar „neindicată.”²⁶⁰ Pentru a dezlega conținutul acestui mister putem să ne folosim de cel mai simplu răspuns: Prin toți acești termeni asemănători ca și conținut, Sfântul Pavel a vrut să indice, în gene-

²⁵⁷ Astfel E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (=Epistola către Coloseni și cea către Filimon), Göttingen 1968, pag. 217. Aproape aceeași modalitate de exprimare este preluată de F. Mußner, *Der Brief an die Epheser* (=Epistola către Efeseni), (ÖTK 10), Würzburg, 1982, pag. 149: „a deosebi una de alta cele trei categorii menționate ‘psalmi’, ‘imne’ și ‘cântări’, nu este posibil.” A se vedea mai departe E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (=Epistola către Coloseni), (Evang.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament), Zürich și altele 1976, pag. 157. Depe „aproape sinonime” vorbește și P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (=Epistola lui Pavel către Coloseni), (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I), Berlin 1987, pag. 147.

²⁵⁸ J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni și Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974, pag. 379; a se vedea deasemenea pag. 229 și următoarele: „Toate încercările, de a delimita cele trei tipuri de cântare spirituală și de a afla originea formei și conținutului lor, sunt anevoioase.”

²⁵⁹ Caracteristic sunt expunerile lui Joh. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericești), Paderborn 1881, care se referă la această tendință de interpretare; ca urmare unii susțin că se pot recunoaște „în toate cele trei noțiuni, care ar trebui să conțină numai o acumulare paulinică, exclusiv astfel de așteptări.”

²⁶⁰ Astfel mot-a-mot J. Gnika, *Der Epheserbrief* (=Epistola către Efeseni), (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/2), Freiburg și altele 1971, pag. 270: „A vrea să diferențiem cele trei feluri de cântări, este ceva nepotrivit. Limbajul este pur informativ.”

ral, "slăvirea lui Dumnezeu."²⁶¹ este de la sine înțeles că toți cei care au opinii de acest fel, nu sunt capabili să pătrundă mai adânc realitățile liturgico - imnologice din Biserica primară pentru a dobândi o imagine mai clară despre fundalul cultic al cuvintelor Sfântului Pavel. În orice caz, simpla înglobare a noțiunilor sus - menționate în domeniul imnografic al Bisericii primare²⁶² nu este suficientă pentru a le clarifica pe deplin semnificația.

O mai mare și interesantă diversitate de argumente găsim, în schimb la o altă grupă de cercetători, care consideră că Sfântul Pavel a menționat și rânduit cele trei expresii imnografice într-un mod bine determinat. Fiecare termen posedă propria sa substanță sau „individualitate.”²⁶³ Apostolul leagă acești termeni de forme liturgice concrete ale creștinismului primar, care pentru el nu par să aibă o sem-

²⁶¹ *Joh. Kroll*, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (=Imnografia creștină până la Clement din Alexandria), Königsberg 1921, pag. 4-5: „Aceasta este o controversă, care începând de la Ieronim și până în timpul de față a fost mereu dezbătută, fără ca să fi găsit o rezolvare definitivă. Față de acești termeni legați între ei suntem fără răspuns. Cel mai probabil este faptul că, Apostolul Pavel nu a intenționat deloc o diferențiere, cele trei noțiuni având pentru el același sens și anume preaslăvirea lui Dumnezeu.”

²⁶² A se vedea *K. Mitsakis*, *The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries* (=Imnografia Bisericii grecești în primele secole creștine), *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 32: „Faptul că termenii psalm, imn și cântări spirituale se referă la activitatea imnografică a primilor creștini este în afara oricărei îndoieli, însă nu este încă clar dacă fiecare dintre termeni face referire la un anumit fel de imn sau ei sunt doar o figură de stil iar cei trei termeni se referă la unul și același lucru.” A se vedea mai departe *idem*. *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία ἀπὸ τῆν Καινὴ Διαθήκη ὡς τῆν Εἰκονομαχία* (=Imnografia bizantină din perioada nou-testamentară până la iconoclaști), Atena 1986, pag. 39-40.

²⁶³ În mod caracteristic accentuează *E. Wellesz*, *a History of Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 34: „Individualitatea psalmului, a imnului și a cântării spirituale este evidentă cercetătorilor liturgicii comparative.” A se vedea mai departe *W. Christ - M. Paranikas* (editori), *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae 1871 (ND: Hildesheim 1963), pag. XIX.

nificație abstractă. Această concepție exegetică a stabilit, pe baza acestor versete pauline, componente imnografice semnificative ale slujbelor Bisericii primare. În pofida acestui prim acord general, exegeții se distanțează unii de alții destul de mult, atunci când este vorba de a explica mai amănunțit semnificația termenilor.²⁶⁴ Făcând abstracție de deosebirea tipologică dintre psalm, imn și odă, se face simțită o nesiguranță considerabilă în clipa în care se încearcă o definire mai profundă a fiecărei noțiuni. În acest context, este foarte interesantă „Mărturisirea” lui Calvin, care a vorbit despre dificultatea reală a deosebirii precise a acestor trei termeni²⁶⁵. Cea mai importantă întrebare care se pune, referitor la această tematică, privește o eventuală dependență dintre acești termeni și viața cultică iudaică sau chiar o identificare cu formele corespunzătoare ale poeziei iudaice; Aproape toți cercetătorii acceptă, în general, ideea influenței psalmodiei iudaice și a liricii profane asupra primelor imne creștine²⁶⁶. Dacă, în afară de aceasta, se mai ia în

²⁶⁴ A se vedea deasemenea *Joh. Kayser*, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericești), Paderborn 1881, pag. 16.

²⁶⁵ *Joannis Calvini*, *In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii*, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle 1834, pag. 61: „Quid different hymni a psalmis, et quid rursum psalmi a canticis, difficile est certa definitione tradere.”

²⁶⁶ A se vedea *B. G. Tsakonas*, *Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου* (Εἰσαγωγή – κείμενον – ἐρμηνεία) (=Comentariu la Epistola către coloseni a Sf. Apostol Pavel (Introducere – Text – Interpretare)), Atena 1975, pag. 163 și următoarele: „Ἡ ἐπίδρασις ἐπὶ τῶν χριστιανικῶν ὕμνων τοῦ ἐθνικοῦ κόσμου καὶ τῆς ἰουδαϊκῆς ψαλμοδίας εἶναι πιθανή.” A se vedea mai departe *E. Wellesz*, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), Oxford 1961, pag. 35: „În primele zile ale creștinismului erau cântați psalmi în felul obișnuit sinagogilor.” Foarte interesantă se arată a fi observația lui *D. C. F. G. Heinrichi*, *Der literarische Character der neutestamentlichen Schriften* (=Caracterul literar al scrierilor nou-testamentare), Leipzig 1908, pag. 122: „Tradiția copilăriei la Luca precum și Apocalipsa conțin destule dovezi de astfel de cântări, care arată modul în care poezia vechi-testamentară a acționat asupra formei lor.” A se vedea de

considerație și faptul că psalmii iudaici s-au folosit, în mod neîndoielnic, și în slujbele Bisericii primare, este lesne de înțeles că la lămurirea semnificațiilor acestor noțiuni pauline pot apărea mari neclarități.²⁶⁷

În afară de această chestiune controversată, și anume în ce măsură au depins acești termeni de mediul cultic iudaic și dacă au fost într-adevăr influențați de acesta, se pun și alte întrebări, referitoare la substanța diferențierii celor trei termeni. Faptul că avem de a face foarte probabil cu trei forme poetice diferite, cunoscute tuturor credincioșilor din Biserica primară, determină punerea întrebării: după ce criterii se face această diferențiere? Aici, intră în joc mai mulți factori, cum ar fi spre exemplu, forma lirică a acestor trei specii de cântare (poezie, configurație lirică, măsura silabelor), limbajul lor (dependența de Septuaginta, creații într-un stil nou) tonalitatea și prelucrarea muzicală sau locul concret al acestor trei forme de cântări în rânduiala bisericească a slujbelor.

După cum am prezentat în cele de mai sus, nimeni nu poate afirma, că în zilele noastre s-a lămurit într-un mod mulțumitor și exhaustiv problematica semnificațiilor celor trei termeni din vremea Sfântului Pavel. Cu siguranță că în

asemenea C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69.

²⁶⁷ Caracteristice sunt expunerile referitoare la această temă ale W. Christ – M. Paranikas (editori), *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae 1871 (ND: Hildesheim 1963), pag. XIX și următoarele. Nu trebuie și nu este nevoie ca răspunsul definitiv în legătură cu semnificația „psalmilor” paulini să se pună într-o relație de dependență față de influența iudaică. Prin aceasta ia naștere o viziune nereflectată asupra unei proveniențe totale a cultului creștin din cel iudaic-sinagoga, după cum este exprimat acest lucru de către G. Stathis, *Ἡ σύντομη καὶ ἀργή παράδοση τῆς βυζαντινῆς ψαλτικῆς* (=Tradiția bizantină a cântării rapide și a celei lente), în: *El. Voulgarakis și alții* (editori), *Ἀξίες καὶ πολιτισμός* (=Valori și civilizație), Ediție festivă pentru Prof. Dr. E. Theodorou, Atena 1991, pag. 385: „..... ἡ πρωτοχριστιανικὴ λατρεία βῆκε μέσα ἀπ’ τὴν ἰουδαϊκὴ συνάγωγὴ καὶ λατρευτικὴ συνήθεια.”

decursul anilor s-au cristalizat multe opinii și s-au formulat multe argumente, care au adus, în chestiunea de față, lumină și au contribuit la progresul treptat al cercetării. Pentru a ne apropia însă în mod temeinic de semnificația paulină a acestor noțiuni, orice demers exegetic izolat în contextul nou-testamentar apare ca insuficient. Pentru lămurirea semnificațiilor acestor trei termeni trebuie luate în considerație, într-o măsură mai mare, datele și totodată factorii legați de viața liturgică și teologică, precum și experiența imnografică - muzicală a Bisericii primare.

Căutarea semnificației originare a termenilor paulini și a sensului lor vechi creștin cuprinde două stadii: În primul rând, trebuie să răspundem la întrebarea dacă cele trei denumiri sunt într-adevăr trei forme diferite ale poeziei liturgice de atunci sau dacă Sfântul Pavel le-a folosit pur și simplu ca sinonime, adică fără a face o diferențiere deosebită. Dacă va reieși că avem de a face cu trei categorii imnografice diferite, atunci ar trebui ca într-o a doua fază să fie lămurit felul în care diferă cele trei noțiuni. În plus ar trebui să se țină cont și de alți factori cum ar fi de pildă, gradul de dependență față de Vechiul Legământ, conotația proprie a conținutului, forma textului la cântările cultice înrudite etc.

Unii exegeți sunt de părere că întreaga problematică a ajuns într-un moment dificil, în care, de fapt, nu poate fi dată o semnificație clară fiecăruia dintre cei trei termeni, care în mod evident, se întrepătrund.²⁶⁸ Totuși, eu cred că

²⁶⁸ A se vedea spre exemplu C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69: „Psalmii și imnele precum și cântările spirituale, sunt probabil contopite unele în altele, fără ca întotdeauna limitele dintre ele să fie trasate foarte clar între sfârșitul citării și începutul creației libere.” În mod interesant vorbește F. Hahn, *Gottesdienst* (=Slujba dumnezeiască): III. Neues Testament, TRE Bd.14, Berlin - New York, pag. 34, în acest context, nu despre „suprapunere”, ci despre o „înrudire apropiată” a termenilor: „Îndeaproape înrudiți sunt ‘psalmii, imnele și odele’ (Col. 3,16; Ef. 5,19), fără ca să putem deosebi aceste specii mai precis.”

există posibilitatea de a contribui în mod multilateral la progresul cercetării și de a aduce un aport cu alte „mici cărămizi” la edificarea unui răspuns mai deplin.

O folositoare călăuză care să ne ajute la perceperea și lămurirea terminologiei pe care o vom folosi în continuare ar putea fi, pe de o parte, cuprinzătoarea literatură patristică a primelor secole, iar pe de altă parte, imnografia Bisericii primare și respectiv a Bisericii Ortodoxe, pe baza căreia se poate arăta procesul ulterior de receptare a acestora.

I.3.1. Psalms – ψαλμός

Nu este absolut necesar și de la sine înțeles, de a identifica cântările cultice ale Bisericii Vechi, desemnate de Sfântul Pavel prin noțiunea „psalm”, cu psalmii davidici ai Vechiului Legământ. Nu numai Sfântul Pavel însuși, ci și literatura referitoare la imnografia și imnologia perioadei primare ne dau informații temeinice referitoare la noii psalmi creștini, care însă, păstrează o legătură strânsă cu psalmii lui David²⁶⁹ O cercetare mai aprofundată a termenului „psalm” ne va ajuta să luăm în considerație și alte aspecte legate de această noțiune.

I.3.1.1. Aspecte etimologice și literare

Folosirea noțiunii „psalm” în sens etimologic, respectiv istorico - lingvistic poate fi de mare ajutor pentru pasul următor al cercetării noastre. Nu numai în greaca modernă, ci și în vechiul limbaj creștin, cuvântul „psalm” nu era

²⁶⁹ A se vedea Max, Herzog von Sachsen, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung (=Explicarea psalmilor și a cântărilor în folosirea lor liturgică), Regensburg-Rom 1914, pag. 6: „În adunarea credincioșilor sunt cântate, după modul de cântare al psalmilor, cântările compuse de credincioși (I Cor 14, 26).”

pus în legătură neapărat cu cunoștința psalmi biblici ai lui Israel. Pentru Grigore Teologul „psalmodia” nu însemna cântare de psalmi. Psalmii noi, creștini, slujeau mai mult sufletului. Ei se deosebeau puternic de cântările sectare, în primul rând prin tonalitate și prin conținut. Astfel, el scria următoarele: „Ἀναλάβωμεν ὕμνους ἀντὶ τυμπάνων, ψαλμωδίαν ἀντὶ τῶν αἰσχυρῶν λυγισμάτων τε καὶ ἁσμάτων.”²⁷⁰ Prin aceasta, el a vrut să evidențieze caracterul duhovnicesc al imnelor bisericești timpurii, imne care presupuneau participarea personală a credincioșilor și nu trebuiau să fie legate de vreun instrument mijlocitor.

Mai departe, apariția și impunerea, din punct de vedere lingvistic, a substantivului „ψάλτης” trebuie văzută ca având loc în perioada creștină timpurie. Acest cuvânt se referă până în ziua de astăzi, în general, la cântărețul bisericesc și nu numai la persoana care recita psalmii davidici. Potrivit unei informații interesante, transmise de istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea²⁷¹ (+ 339), Sfântul Iustin Martirul (+ cca. 165) ar fi alcătuit o scriere intitulată „Ψάλτης” care însă, din păcate, nu ni s-a păstrat și care conținea, probabil, noi cântări de proveniență creștină²⁷². Atât în perioada apostolică, respectiv primară creștină²⁷³ ca și în cea bizantină, no-

²⁷⁰ Grigorie Teologul, Oratio 5, 25: P.G. 35, 708/9. Interpretarea cuvântului „ψαλμωδίαν”, pe care Joh. Quasten, în: Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică și cântare în cultele antichității păgâne și în timpul creștin primar), Münster 1930, pag. 83, o interpretează, atunci când redă cuvântul ψαλμωδίαν prin Psalmi, este neclară și destul de ambiguă: „... în locul cântărilor (ar fi) apărut psalmii.”

²⁷¹ Eusebiu din Cezareea, Hist. Eccles. IV, 18,5: “ἐπὶ τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Ψάλτης”.

²⁷² A se vedea P. K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, (= Studii teologice) Vol. 1: Ὑμνογραφικά, Tesalonice 1981, pag. 29: „ὁ Ἰουστίνος συνέταξεν ἀπολεσθέν συγγραμμά με τὸν τίτλον Ψάλτης, τὸ ὁποῖον ὀλίγη ἀμφιβολία ὑπάρχει ὅτι περιεῖχεν ὕμνους.”

²⁷³ A se vedea spre exemplu canonul 26 Apostolic: „Τῶν εἰς κλήρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν, βουλευομένοις γαμῖν, ἀναγνώστας, καὶ ψέλτας

țiunea a purtat întotdeauna „semnificația neogrecescă”²⁷⁴ adică aceea de „cântăreț bisericesc.” Astfel, prin canonul 15 de la Sinodul local din Laodiceea (364 d. Hr.) s-a stabilit în mod oficial, instituirea de cântăreți bisericești: „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν Ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἁμβωνα ἀναβαινόντων, καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἐτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν Ἐκκλησίᾳ”.²⁷⁵ Fără îndoială că trebuie să se plece de la semnificația generală a termenilor „ψάλλω”²⁷⁶

μόνον”, G. A. Rallis – M. Pollis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων* (=Sintagma sfințelor și dumnezeieștilor canoane), vol. 2, Atena 1852 [NeuDruck: 1966], pag. 33).

²⁷⁴ A se vedea expunerea lui F. Salvoni, *Strumento musicale e culto cristiano* (=Instrumentul muzical și cultul creștin) (Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 177: „Chiar și în limba greacă atât bizantină cât și modernă verbul psallein semnifică în mod exclusiv cântare.”

²⁷⁵ În: ΠΗΔΑΛΙΟΝ, Atena 1982, pag. 426. A se vedea deasemenea G. Th. Stathis, *Ψάλτες. Οἱ ἀσκήτοι τέττιγες τῆς Ἐκκλησίας*, în: *Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (=„Cicadele” neostenite ale Bisericii, în: *Dipticele Bisericii Greciei*), Atena, 1989, pag. 8; G. W. H. Lampe (editor), *A Patristic Greek Lexicon* (=Lexicon al limbii grecești patristice), Oxford 1984, pag. 1540.

²⁷⁶ În cazul verbului „psallo”, se poate menționa aici un text interesant din psalmii davidici, în care Septuaginta (LXX) folosește cuvântul „psallo” cu sensul general de cântare: „ψάλλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὅτι καλόν” (Ps. 134/135,3b). Interesant este aici sensul dublu al originalului ebraic יָמַד (a se vedea יָמַד în: W. Genesius, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament* (=Dicționar Ebraic și Aramaic al Vechiului Testament), Berlin – Göttingen – Heidelberg 1962, pag. 201) a) a lăuda și b) a cânta la un instrument cu coarde; ambele posibilități de exprimare sunt luate în considerare în două traduceri ale Bibliei: a) Traducerea lui Martin Luther (Stuttgart 1985): „Cântați numelui Lui, căci El este bun” b) Traducerea Unitară (Freiburg – Basel – Wien 1980): „Cântați numelui Lui, căci El este bun”. Dacă se ia în considerare traducerea grecească a psalmilor (LXX), se poate recunoaște imediat interpretarea verbului „ψάλλω” în forma imperativă, în sensul de „cântare de laudă”, „preaslăvire”. La această formulare psalmic-davdică este vorba de o mărturie clară pentru sensul general al lui „psallo”, care nu este neapărat în legătură strânsă cu psalmii vechi-testamentari. Alte exemple: Ps. 7,17; 12/13,6; 29/30, 4; 46/47,7; 65/66, 2; 67/68, 33; 107/108, 3; 145/146, 2. În afară de aceasta, alegerea făcută la traducerea grecească face, fără îndoială, trimitere la desprinderea psalmilor și imnelor, în cadrul Creștinismului primar, „la momentul potrivit” de instrumentele muzicale.

„ψαλμωδία”²⁷⁷ și ψάλτης²⁷⁸ și chiar de la „ψαλμός”.

Semnificația clasică din greaca veche a verbului „ψάλλω” ne indică un factor care este omis mereu, și anume: “mostly of the strings of musical instruments, *play a stringed instrument with the fingers, and not with the plectron*” (cei mai mulți dintre cântăreții la instrumentele muzicale, cântă la instrumentele cu corzi, cu degetele și nu cu plectronul).²⁷⁹ Prin urmare, avem aici legătura originară dintre noțiunea de „psalm” și muzica instrumentală.²⁸⁰ Reliefaarea acestei legături, dovedită prin argumente, dintre „psalm” și muzica profană sau, mai concret spus, cu instrumentele cu coarde,²⁸¹ este foarte utilă pentru contextul cercetării noastre, chiar dacă acest aspect depășește domeniul liturgic. Biserica primară (și până astăzi Biserica Ortodoxă) nu a introdus, din felurite motive, instrumente²⁸² în săvâr-

²⁷⁷ Referitor la noțiunea „Psalmodie”, a se vedea lucrarea lui Ath. Vourlis, Δογματικοί και ὁψεις τῆς ὀρθοδόξου ψαλμωδίας (=Aspectele dogmatic-etice ale cântării ortodoxe), Atena 1994, mai ales pag. 17-24, în care cu ajutorul unei mulțimi de dovezi aruncă o lumină asupra etimologiei lor.

²⁷⁸ Despre noțiunea „psaltire” și terminologia corespunzătoare de aceeași origine a se vedea G. Sinthis, Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας (=Anagrammatisme și lecții de compoziție a muzicii bizantine), (Institut de Musicologie Byzantine, Études 3), Atena 1979, pag. 29 și următoarele.

²⁷⁹ H. G. Liddell – R. Scott (editori), A Greek-English Lexicon (=Lexicon al limbii grecești patristice), Oxford 1983, pag. 2018.

²⁸⁰ A se vedea și expunerile și unele dovezi importante la F. Saltvni, Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical și cultul creștin) (Col. 3, 16, Ef. 5, 18-21), RBR 5 (1970) 175: „Substantivul psalm indică o cântare acompaniată de un instrument muzical.”

²⁸¹ A se vedea referitor la această temă G. Delling, Ὑμνος, în: ThWNT, vol. 8, pag. 494.

²⁸² Referitor la acest aspect important a atitudinii ortodoxe liturgice a se vedea expunerile lui G. I. Papadopoulos, Ἱστορική ἐπισκόπησις τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς (1-1900 μ.Χ.), (=Expunere istorică a muzicii bisericești bizantine din timpurile apostolice până în prezent (1-1900 d. Hr) Atena, 1904 (N. D. Katerini 1990), p. 72: «Ἀλλ' οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐθέουσιν, κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς

șirea slujbei liturgice. Aceasta poziție clară împotriva instrumentelor, apare și în numeroase opere ale Sfinților Părinți²⁸³. Pentru semnificația creștină primară a cuvântului „psalm”, un rol fundamental l-a jucat cu siguranță „veșmântul” muzical precum și configurația textelor psaltice (chiar dacă se rămâne doar în domeniul muzicii vocale).

ψαλμωδίας τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ τῶν θείων Ἀποστόλων, ὅπως χρῆσις γίνηται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ μόνον τῆς φωνητικῆς μουσικῆς, ἔνεκα τῆς φυσικότητος καὶ κομψότητος τοῦ φωνητικοῦ ὀργάνου, ἀπηγόρευσαν δὲ αὐστηρῶς τὴν χρῆσιν τῆς ὀργανικῆς μουσικῆς, ὡς φεροῦσης χαρακτῆρα κοσμικόν καὶ ἡδονικόν, καὶ ἐν γένει ὡς ἐχούσης τὸ ἥδὺ ἄνευ τοῦ ὠφελίμου ... Ὑπὸ τῶν πατέρων οὐ μόνον ἀπεκλείσθη τῆς Ἐκκλησίας ἡ ὀργανικὴ μουσικὴ, ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τῆς φωνητικῆς συνένωσις δὲν ἐπετράπη, ὅπως μὴ κατακλύσῃ ἡ ὀργανικὴ τὴν διάνοιαν τῶν μελωδουμένων ρημάτων, καὶ μὴ διαταράττῃ τὰ ἐν τῷ ναῷ διεγυρόμενα αἰσθήματα.” A se vedea mai departe argumentația lui K. Nikolakopoulos, *Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus* (=Muzica bizantină ca parte constitutivă a cultului ortodox), *OfO* 3 (1989) 50 și următoarele: „Absența instrumentelor musicale, respectiv a orgii bisericești nu numai că nu este o lipsă, ci un fapt fundamentat teologic și antropologic, de la sine înțeles. În tradiția ortodoxă, vocea umană dăruită de Dumnezeu de la naștere, este văzută drept cel mai perfect și mai natural instrument pentru exprimarea ‘Cuvântului’ (...) Sfinții Părinți au exclus instrumentele din cadrul slujbelor bisericești, pentru a face o diferență clară între creștinism și iudaism pe de o parte și între ‘Ortodoxie’ și sectele eretice pe de altă parte. Aici s-ar mai putea menționa și un fapt care sprijină excluderea instrumentelor: Este caracteristic faptul că, în muzica bizantină, este posibilă o împărțire diversă a tonalităților bisericești în intervale mai mici, astfel că, această bogăție de intervale nu poate fi redată în mod autentic prin muzica instrumentală europeană care dispune numai de intervale principale.” A se vedea deasemenea G. Stalhis, *Ἡ ψαλτικὴ τέχνη στὴν ὀρθόδοξη λατρεία* (=Arta cântării bisericești în liturgia ortodoxă), *Ἐφημέριος* 32 (1983) 77.

²⁸³ Mărturii patristice importante pe această temă: *Eusebiu din Cezareea*, *Commentaria in Psalmos* LXX: P.G. 23, 788 D; *Grigorie Teologul*, *Oratio V, Contra Julianum* II, P.G. 35, 709 B; *Isidor von Pelusion*, *Epistola* 364: P.G. 78, 388 D – 389 A. A se vedea mai departe expunerile interesante ale lui F. Salvoni, *Strumento musicale e culto cristiano* (=Instrumentul muzical și cultul creștin) (Col. 3, 16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 185: „Va ricordato che generalmente i padri ecclesiastici chiamano gli strumenti musicali opera satanic, solo per il fatto che di essi se servivno i pagani perla loro orgie e per i loro culti idolatrici, come ad esempio in quello orgiastico di Bacco.”

Fără îndoială că Sfântul Grigore de Nyssa era conștient de această lucr, deoarece în cadrul exegezei biblice pe care o face terminologiei imnologicie ia în considerație și semnificația inițială a substantivului ψαλμος: „ψαλμός μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελωδία”.²⁸⁴ Bineînțeles că Grigore de Nyssa nu s-a limitat numai la prezentarea semnificației profane a noțiunii, ci a evidențiat însușirea caracteristică a psalmului și anume, caracterul de cântare religioasă-bisericească,²⁸⁵ care ajută cugetării omenești să se înalțe către Dumnezeu.²⁸⁶

Fără îndoială că aici nu avem de-a face cu vreo tradiție mai târzie și că de fapt nu a existat nici o perioadă în care cântările cultice au fost legate de folosirea instrumentele muzicale. Dovezile care atestă faptul că toate cântările Bisericii primare se intonau fără ajutorul instrumentelor, trimit către începuturi. „Psalms and hymns and spiritual songs’ must have been heard on many occasions – and incidentally, they were probably unaccompanied. Though the Temple had elaborate choirs with instrumental accompaniment, the poor and frequently clandestine Christian assemblies can hardly have boasted instruments” („Psalmii, imnele, precum și cântările duhovnicești s-au făcut auzite de multe ori – și probabil că întâmplător, nu erau acompaniate. Cu toate că templul avea coruri sofisticate cu acompaniament in-

²⁸⁴ Grigorie de Nisa, *Inscriptiones Psalmorum*, 2,3; BEΠ 66,43,3-4. A se vedea mai departe interpretarea asemănătoare a Sfântului Vasile cel Mare, *Homiliae super Psalmos* 29,1: P.G. 29,305 und BEΠ 52,54: „Ὡστε ὁ ψαλμός λογος ἐστὶ μουσικός, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούηται.”

²⁸⁵ A se vedea O. N. Tolika, *Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινῆς Μουσικῆς* της ἀνὰ τον κόσμο Ελληνορθοδόξης Εκκλησίας (= Mic dicționar enciclopedic de muzică bizantină a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni.), Atena 1993, pag. 454: „Ψαλμός, Θρησκευτικὴ ᾠδὴ, Εκκλησιαστικὸς Ὑμνος.”

²⁸⁶ Specific pentru Grigorie de Nisa este interpretarea sa, caracterizată prin dimensiunea spirituală; a se vedea Grigorie de Nisa, *Inscriptiones Psalmorum*, 2,3; BEΠ 66, 42,14-17.

strumental, săracele și adesea ilegalele adunări creștine nu putea să aibă astfel de instrumente”).²⁸⁷ Din absența instrumentelor în cântarea psalmilor²⁸⁸ și altor imne ale Bisericii creștine, se poate deduce o anumită distanțare a psalmilor creștini față de cei davidici, ca urmare, neputând fi vorba de identitate între aceste două categorii de psalmi.

Chiar și cu cea mai mare bunăvoință, principiul profan al „instrumentalității” psalmilor nu poate fi întemeiat pe versetele pauline pe care le-am tratat. Întregul context lingvistic și de conținut al citatelor, atât din Efeseni cât și din Coloseni, exclude orice legătură între cântările cultice respective și instrumentele muzicale²⁸⁹. Sfântul Pavel abordează în mod clar caracterul duhovnicesc al activității melodice a credincioșilor, atunci când folosește expresii ca „ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ” (Efeseni 5, 19) și „ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις” (Coloseni 3, 16). Tendința clară a contextului paulinic este să evidențieze faptul că acest caracter duhovnicesc izvorăște din inima credinciosului, iar prin glasul aces-

²⁸⁷ C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 65.

²⁸⁸ A se vedea aici observația hotărâtoare în acest sens a lui F. Salvoni, *Strumento musicale e culto cristiano* (=Instrumentul muzical și cultul creștin)(Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 177, care de asemenea nu vede nici o dependență a psalmilor creștini primari față de muzica instrumentală: „Qui il ‘salmeggiare’ non include necessariamente lo strumento musicale, ma solo il canto o la semplice recitazione modulate degli oriental.”

²⁸⁹ A se vedea în acest sens, J. Gnlika, *Der Kolosserbrief* (=Epistola către Efeseni), Freiburg 1980, pag. 201, care aprobă prin observația sa: „Faptul că psalmul este o cântare care se cântă acompaniat de un instrument, nu se poate susține.” Acest fapt, fundamental pentru contextul de față, nu a fost clar (sau poate nu a fost destul de clar subliniat) evidențiat de către Calvin, în încercarea sa, demnă de laudă, în cadrul comentariului său la Epistola către Coloseni, de a deosebi cele trei noțiuni clar una de alta: *Joannis Calvini, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii*, editat de A. Tholuck, vol. II, Halle ²1834, pag. 159: „... ut Psalmus sit in quo concinendo adhibetur musicum aliquod instrumentum praeter linguam.”

tuia se transformă în cântare plină de recunoștință²⁹⁰. În acest mod, Sfântul Pavel exclude orice acompaniament suplimentar al rugăciunii comune.

În contextul celor enunțate mai sus, trebuie precizat încă un element decisiv pentru semnificația termenului "psalm" și anume: Noțiunea are de a face în mod cert cu configurația textului psalmului respectiv. Chiar dacă nu acceptăm *ad litteram* caracterul instrumental al psalmului, acesta este totuși dependent de nuanțarea lui muzicală (exclusiv vocală) iar prin aceasta este strâns legat de forma lui concretă, poetică²⁹¹.

Psalmii cei noi ai Bisericii creștine au, bineînțeles, multe în comun cu psalmii biblici ai lui David. Nu ar fi exagerat dacă s-ar afirma faptul că psalmii davidici au servit drept modele²⁹² sau „strofe introductive”²⁹³ în crearea noilor cân-

²⁹⁰ Caracterul spiritual al cântării Pauline este exprimat în mod strălucit în: J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni și Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974: „O astfel de cântare cu gura vine din inimă și conduce spre mulțumire continuă.” (pag. 230); „Preaslăvirea cu inima și gura reprezintă numai un element suplimentar care se adaugă mulțumirii” (pag. 379).

²⁹¹ Foarte relevant pentru interpretarea structurii și muzicalității textului „psalmului” este constatarea lui G. Stathis, *Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθηματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιῆς* (=Anagramatisme și lecții de compoziție a muzicii bizantine), (Institut de Musicologie Byzantine, Etudes 3), Atena 1979, pag. 24: „... μελωδία, ψαλμωδία, ψαλμός, ψάλμα, σύνθεσις (ἐννοεῖται μουσική). Ἐκ τούτων οἱ τέσσαρες πρῶτοι ὅροι, καὶ ἐτυμολογικῶς ἀκόμη, δηλοῦν ὅτι ἐν ἀδόμενον ποιητικόν κείμενον προφέρεται ἐκ τοῦ στόματος διὰ μίως ποιῶς μουσικῆς ἐπενδύσεως. Οἱ ὅροι ὅμως αὐτοὶ συγχρόνως δηλοῦν καὶ τὸ ἀφισμένον ποιητικόν κείμενον, τὸ ὅποιον ὑπόκειται εἰς τὴν μουσικὴν ἐπένδυσιν ἀδιάφορον ἂν οἱ ὅροι αὐτοὶ μεταγενέστερον ἐγενικεύθησαν καὶ σημαίνουν πᾶν τὸ ἀδόμενον.”

²⁹² A se vedea observația referitoare la aceasta, a lui F. Saltoni, *Strumento musicale e culto cristiano* (=Instrumentul muzical și cultul creștin) (Col. 3,16; Ef. 5,18-21), RBR 5 (1970) 177-178: „Possiamo quindi concludere che il termine salmone el passo citato ai Colossesi indicate la recitation (o il canto) di un 'salmo' ispirato contenuto nel salterio biblico, o almeno compost sulla sua falsariga.”

²⁹³ Acest lucru este subliniat de E. Preuschen, *Ein altchristlicher Hymnus* (=Un

tări cultive creștine. Într-o altă formulare: există o tradiție vechi-testamentară a psalmilor, căreia i-au rămas fideli și noii psalmi creștini”²⁹⁴. Calitatea de modele a psalmilor Vechiului Testament pentru noii psalmi de proveniență creștină se bazează pe următoarele aspecte:

a) Psalmii lui David au fost, chiar de la început, texte folosite în cadrul cultului;

b) limbajul lor poetic - liric nu este îngrădit de timp; de aceea forma lor poate fi oricând preluată ca model.²⁹⁵

În ceea ce privește conținutul, atât al psalmilor vechi-testamentari, cât și al noilor creații de proveniență creștină, se poate constata, referitor la caracterul hristologic al psalmilor folosiți în cadrul adunărilor creștine, două categorii de psalmi: a) acei psalmi davidici al căror conținut a fost interpretat drept aluzie la așteptata întrupare a lui Mesia²⁹⁶

imn vechi, creștin), ZNW 2 (1901) 73: „După aceștia (psalmii Vechiului Testament) s-au compus mai întâi creațiile poetice, pentru care și Apostolul Pavel folosește cuvântul ψάλλειν (I Cor 14,15).”

²⁹⁴ A se vedea pe această temă P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I) (=Epistola Sfântului Apostol Pavel către Coloseni), Berlin 1987, pag. 147, și următoarele: „Psalmii se află în continuitatea tradiției psalmilor vechitestamentari și iudaici, însă aceștia sunt texte creștine noi ca, spre exemplu în 1 Cor. 14, 26.”

²⁹⁵ Relevante pentru acest context, sunt expunerile lui Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibleauslegung*, vol. 1: Vom Alten Testament bis Origenes (=Epoci ale interpretării Bibliei, vol. 1: De la Vechiul Testament până la Origen), München 1990, pag. 17: „Textele cultive, ca spre exemplu psalmii (Vechiului Testament), sunt caracterizate printr-un limbaj formal și o măsură mai mare de atemporalitate, deoarece situația în care cel care se roagă lui Dumnezeu, aducându-I înaintea plângerea sa despre boală și alte nevoi, era, în mod fundamental, asemănătoare.”

²⁹⁶ În acest context, interesante sunt expunerile lui A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesang* (=Psalmii în slujba divină vechi-testamentară. O analiză a preistoriei cântării creștine a psalmilor), Trier 1961, pag. 202, care atestă folosirea psalmilor în Biserica primară și face totodată trimitere la interpretarea creștină a acestor psalmi: „Probabil iudeii au renunțat la folosirea psaltirii în slujba de la sinagogă, atunci când creștinii s-au folosit mai ales de

b) psalmii cei noi, pe deplini creștini, închinați Logosului dumnezeiesc întrupat, care ori au integrat anumite fragmente din psalmii Vechiului Testament, în textul lor nou, ori sunt legați parțial de scrierile davidice. În această a doua categorie se încadrează grupa psalmilor „Anavatmi” (Ἀναβαθμοί) ²⁹⁷ un exemplu excelent din imnografia Bisericii de răsărit, care își păstrează până astăzi locul lor și actualitatea în cărțile liturgice ortodoxe.

Faptul că nu putem vorbi de o exclusivitate a psalmilor biblici este arătat și de existența altor colecții de psalmi din acele vremuri. Aici se au în vedere „psalmii lui Solomon”, o grupă formată din 18 psalmi iudaici, anteriori creștinismului, care respectau însă forma psalmului clasic, atât ca structură cât și ca tematică, respectiv poetică și ritm” ²⁹⁸. Psalmii lui Solomon, al căror autor nu este cunoscut, aparțin genului literar al psalmilor davidici. În afară de aceas-

acești psalmi, pentru a dovedi demnitatea mesianică a Mântuitorului (...) Ca moment al acestei schimbări este considerat sinodul din Jamnis, din jurul anului 100 d. Hr.”

²⁹⁷ Este vorba despre o cântare psalmică, scurtă, care de cele mai multe ori constă dintr-o singură propoziție a cărei formă și structură se aseamnă psalmilor vechi-testamentari. Termenul „Ἀναβαθμοί” este preluat direct de la acei psalmi (119-133), care sunt cunoscuți, în calitate de Cantica Graduum (ὠδή τῶν ἀναβαθμῶν), ca fiind unii dintre cei mai mari psalmi ai lui David. Aceștia se găsesc, categorisiți după cele opt glasuri bisericești, în cartea liturgică: *ΑΔΕΕ (editor), Παρακλητική ἡ Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη* (= Parakleteke, Großes Octoichos), Atena ²1984, pag. 12, 63; 109; 156-157; 205; 254; 302; 350. A se vedea de asemenea K. Nikolakopoulos, *Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie (Terminologia imnologică-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, OFo 9* (1995) 190 și următoarele.

²⁹⁸ A se vedea observațiile corespunzătoare ale lui S. Agouridis, *Τὰ Απόκριφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Κείμενα - Εἰσαγωγὴν - Σχόλια)* (=Apocryphae veteri-testamentare (Texte - Introducere - Comentariu) vol. II, Atena, 1979, p. 111: „Φυσικά, καμμία σχέσι δὲν ἔχουν οἱ Ψαλμοὶ αὐτοὶ πρὸς τὸν Βασιλεῖα Σολομῶντα. ἔχουν ὅμως γενικῶς συντεθεῖ κατὰ τὸ καθιερωμένον ψαλμικὸν τυπο καὶ ὡς πρὸς τὰ γενικώτερα θέματα (θρήνος, ἐλπίδι, διδάχη, αἶνος, ἐπικλήσι δι' ἀποκατάστασι τῆς ἀδικίας, διὰ σωτηρίαν, ἀπειλὴ κατὰ τῶν ἁμαρτανῶν καὶ ὑπόσχεσι ἀμοιβῆς τῶν δικαίων) καὶ ὡς πρὸς τὴν ποιητικὴν μορφήν.”

ta, psalmii lui Solomon conțin multe indicii privitoare la folosirea lor liturgică și la modalitatea de cântare (a se vedea de ex. 8, 1; 17, 30; 18, 10).

Faptul că psalmii Vechiului Testament, ai lui David, au constituit un model literar stilistic²⁹⁹ pentru noii psalmi creștini, ai Bisericii primare, trebuie subliniat în mod deosebit. Înrudirea și dependența psalmilor creștini de cei davidici, care nu poate fi nicidecum trecută cu vederea, are o mare importanță în ceea ce privește forma și structura psalmilor Bisericii; totodată se exclude însă identitatea dintre cele două grupe de psalmi.³⁰⁰ În pofida conținutului asemănător, trebuie evidențiată³⁰¹ și recitarea și modul de intonare al acestui gen literar în contextul cultului creștin, aceasta fiind o caracteristică care nu poate fi atribuită psalmilor vechi-testamentari.³⁰² Psalmilor liturgici le este caracteristic modul de cântare antifonic, fapt care se regăsește frecvent în lite-

²⁹⁹ Această relație-model între psalmii „vechi” (adică davidici) și cei „noi” este evidențiată de către A. Theodoris, Τὸ φιλολογικὸν πρόβλημα τῆς Κολ. 1, 15-20 ἐν τῇ συγχρόνῳ ἐξηγητικῇ ἐρευνῇ (=Problema filologică în Col. 1,15-20 în cercetarea exegetică modernă), *Κληρονομία* 23 (1991) 228 : „Ἐμπνευσμένοι καὶ καθοδηγούμενοι ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἅπλοι χριστιανοὶ ἠδύναντο νὰ συνθέσουν ὕμνους εὐχαριστίας κατὰ τὸ πρότυπον καὶ τὸ ὕφος τῶν ψαλμῶν τῆς Π.Δ. καὶ τῶν ὕμνων τοὺς ὁποίους ἤκουον εἰς τὰς λειτουργικὰς συνάξεις.

³⁰⁰ În mod clar se exprimă în acest context deasemenea E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (=Introducere teologică în Noul Testament), (NTD – Grundrisse zum Neuen Testament 2), Göttingen 1989, pag. 33, „Depre cântarea făcută de comunitate vorbesc I Cor 14,26; Ef. 5,18-20; Col. 3,16. Ca model au servit psalmii biblici și cântările de laudă iudaice, cum ar fi, spre exemplu, cele de la Qumran.”

³⁰¹ Aceste idei se pot deduce din expunerile lui C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69: „Este clar că slujba creștină era influențată puternic de anumiți psalmi, iar faptul că credincioșii erau adesea capabili să improvizeze în manieră asemănătoare psalmilor este foarte probabil.”

³⁰² A se vedea argumentația lui G. Papadopoulos, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς* (= Contribuții cu privire la istoria muzicii noastre bisericești), Atena ² 1977, pag. 53.

ratura Bisericii primare. Acest aspect trebuie să fie înțeles în două moduri: a) Trăsătura principală este antifonia realizată între cântăreț și popor: Cântărețul recita stihurile, iar poporul răspundea prin repetarea versetului final sau a unui alt refren la sfârșitul fiecărei stihiri.³⁰³ b) Exista o cântare alternativă, realizată între cei doi cântăreți sau cele două coruri, care cântau fiecare, într-o succesiune alternativă, câte un verset din psalmi³⁰⁴.

Un alt element muzical foarte important și plin de semnificații pentru psalmii paulini, rezultă din diversitatea modului de cântare antifonic³⁰⁵ a acestor psalmi străvechi: ritmul rapid și sistematic al intonării alternative; adică recitarea muzicală rapidă a textelor în timp ce silabele textelor se succed repede, unele după altele, însoțite de tonalități muzicale corespunzătoare. Astfel, textul psalmilor decurge des-

³⁰³ Exemple convingătoare din primii ani ai creștinismului primar, se pot găsi din abundență în diferitele descrieri ale Liturgiilor. A se vedea de asemenea Th. Schermann, *Syrische Liturgien* (=Liturgiile siriene), în: R. Storf (traducător), *Griechische Liturgien* (=Liturgiile grecești), (BKV, vol. 5), Kempten – München 1912, pag. 5: „După aceea se cântă un psalm al lui David, ale cărui versuri finale sunt repetate de popor.”

³⁰⁴ Următoarea mărturie este demnă de luat în seamă: Vasile cel Mare, *Epist.* 207, 3: P.G. 32, 764: „καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλους, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες.” A se vedea de asemenea K. Nikolakopoulos, *Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie* (=Terminologia imnologic-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, *Ofo* 9 (1995) pag. 191 și următoarele.

³⁰⁵ A se vedea cea mai importantă mărturie veche, din *Constituțiile Apostolice*, la G. Stathis, *Ἡ σύντομη καὶ ἀργὴ παρὰδοσις τῆς βυζαντινῆς ψαλτικῆς* (=Tradiția bizantină a cântării rapide și a celei lente), în: *El. Voulgarakis*, și alții (editori), *Ἀξίες καὶ Πολιτισμός* (=Valori și civilizație). *Festschrift für Prof. Dr. E. Theodorou*, Atena 1991, pag. 385, cu nota 4 și 5: „Πᾶς ψάλλονταν ὁμοῦ οἱ ψαλμοὶ; ἀργὰ ἢ σύντομα; Ξέρουμε τουλάχιστον ὅτι ψάλλονταν ‘κατ’ ἀντιφωνίαν’. Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοῦ τοῦ Δαυὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκρόστιχα ὑποψαλλέτω, κανονίζουσιν οἱ Ἀποστολικὲς Διαταγές. Αὐτὸ εἶναι ἓνα βασικὸ στοιχεῖο ὅτι οἱ ψαλμοὶ ψάλλονταν σύντομα, ἢ καὶ σύντομα, γιὰ νὰ μποροῦν οἱ πιστοὶ νὰ ψάλλουν τὴν ἀπλὴ μελωδίαν τῶν ἀκροστίχων.”

tul de concis, în antifonie, printr-un ritm rapid, corespunzător silabelor.

I.3.1.2. Domeniul creștin

Tezaurul vechi-testamentar davidic a fost folosit, fără îndoială, în cadrul slujbelor liturgice ale Bisericii primare.³⁰⁶ David este considerat și de către creștini drept profet și totodată, tip al lui Hristos. În viața cultică psalmii care-i sunt atribuiți constituie „o punte de legătură” între dumnezeieștile făgăduințe și împlinirile lor creștine, scrierii davidice fiindu-i atribuit caracterul de profeție biblică cu conotație hristologică³⁰⁷. Poziția pe care o ocupă în general Vechiul Testament în cadrul Noului Legământ, este îndeobște cunoscută; interpretarea hristologic-tipologică a Vechiului Testament³⁰⁸, în cadrul creștinătății, de care este strâns

³⁰⁶ A se vedea deasemenea A. Arens, Psalmen: III. In der Frühchristlichen Zeit (=Psalmii III, în perioada primară creștină), *LThK* vol. 8, Freiburg i. Br. 1963, Col. 858, după care psalmii „au fost preluați în Biserică, în calitate de moștenire a sinagogii.” A se vedea mai departe K. Nikolakopoulos, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik (=Esența și funcția muzicii bizantine), *Hermeneia* 8 (1992) 142.

³⁰⁷ Un exemplu nimerit în acest sens, îl reprezintă studiul lui S. Sakos, Ὁ ψαλμός τῶν „ἐκτιναγμένων”. Εἰσαγωγικά στὸν 126ο ψαλμό (= Psalmul „de înălțare” Introducere în psalmul 126.), în: Festschrift (=Ediție festivă) pentru Prof. Dr. Johannes Or. Kalogirou, Tesalonic 1992, pag. 655-679. Despre coloratura generală hristologică a psalmilor Vechiului Testament, a se vedea G. Braulik O. S. B., Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? (=Înțelegerea hristologică a psalmilor – deja în Vechiul Testament?) în: K. Richter – B. Kranemann (editor), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia Bisericii – Mărturisirea lui Hristos și Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 57-86. Pe aceeași temă a se vedea deasemenea M. Petzolt, Psalmen im orthodoxen Stundengebet (Psalmii în ceaslovul ortodox), *Orthodoxie in der Gegenwart* 1 (1996) 22-27.

³⁰⁸ Despre ermeneutica hristologică a Scripturii a se vedea: K. Löning, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum (=Memoria morții lui Iisus văzută ca acces la Scriptură, în creștinismul primar), în: K. Richter – B. Kranemann (editor), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia

legată reliefarea mai multor texte vechi testamentare prin cult, constituie un topos de neînlocuit.

Liturghia creștină, în centrul căreia se află taina Paștilor Mântuitorului Hristos, nu și-a pierdut niciodată legătura cu tradiția iudaică. Ca și în cultul iudaic, întâlnim și în cel creștin caracterul de jertfă,³⁰⁹ caracter care, în domeniul creștin, este înțeles numai în sens duhovnicesc. În textele vechi-testamentare (și în mod special în psalmii davidici) se remarcă o continuitate teologico-hristologică. „Vechiul Testament va fi înțeles în interpretarea tipologică a aghiografilor Noului Testament nu ca ceva trecător, în raport cu Evanghelia, ci ca ceva ce constituie fundamentul acesteia”³¹⁰. Prin aceasta, psalmii biblici au primit încă din primele secole creștine un loc deosebit în cadrul Liturghiei Noului Legământ, loc care este justificat prin raportul „făgăduință - împlinire.”

În același timp, este cunoscut faptul că primii creștini nu s-au mulțumit doar cu materialul cultic existent, ci au creat noi cântări creștine pentru adunările liturgice³¹¹. Psal-

Bisericii – Mărturisirea lui Hristos și Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 138-149.

³⁰⁹ A se vedea pe această temă observația interesantă a lui P. F. Bradshaw, *Gottesdienst: IV. Alte Kirche* (=Liturghia: IV. Biserica Veche), TRE vol. 14, Berlin – New-York 1985, pag. 39: „Rugăciunea și mulțumirea neîncetată a Bisericii a fost percepută drept împlinirea jertfei ‘neîncetate’ (*tamid*), care era adusă în fiecare dimineață și în fiecare seară la Templul iudaic.”

³¹⁰ Unei atenții speciale trebuie să fie supus studiul lui K. Richter, *Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis* (=Liturghia creștină între Legământul de pe Sinai și mărturisirea lui Hristos), în: K. Richter – B. Kranemann (editor), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (=Hristologia Liturghiei. Liturghia Bisericii – Mărturisirea lui Hristos și Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 11-21 (citatul de la pag. 17.)

³¹¹ În mod interesant, legătura dintre Col. 3,16 și practica liturgică a Bisericii vechi, este confirmată de către F. Halm, *Der urchristliche Gottesdienst* (=Liturghia creștină primară), Stuttgart 1970, pag. 68: „... în Coloseni 3, 16 și următoarele se găsește chiar o îndrumare specială pentru săvârșirea slujbei.”

mii vechi-testamentari, care o dată cu Întruparea Mântuitorului nu au fost scoși din funcțiune sau anulați, au fost considerați totuși insuficienți pentru a exprima noua dimensiune soteriologică. Psalmii lui David nu mai puteau acoperi „nevoia liturgică” a creștinilor din perioada primară.³¹² Deja în timpul Noului Testament se poate stabili o productivitate de noi psalmi hristologici, fiind menționate de către agiografi, în mod ocazional dar concret, versete din psalmi³¹³.

Întruparea Mântuitorului Hristos pentru mântuirea omenirii și lucrarea Sa pământească (învățătura, suferința, moartea, Învierea) Persoanei Logosului divin au alcătuit acum punctul central al noii creații poetice creștine, care nu poate să fie subestimată, atât din punct de vedere calitativ cât și cantitativ.³¹⁴ Foarte clară este mărturia pe care ne-o oferă istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea (+ 339), care datorează faptului că a trăit la scurtă vreme (în a doua jumătate a secolului al III-lea) după epoca apostolică (sec. 1), a remarcat semnificația profundă a fragmentelor pauline: „Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ὧδαὶ ἀδελφῶν, ἀπ’ ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γρα-

³¹² A se vedea și părerea lui P. Th. Papatheodorou, Χριστιανικὴ Ὑμνογραφία : Λόγος ἀμετάφραστος (=Imnografia: un cuvânt netraductibil), *Ἐφημέριος* 45 (1996) 246: „Οἱ ἐβραϊκοὶ ὅμως ὕμνοι δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ καλύπτουν γὰρ πολὺ τὶς λατρευτικὰς ἀνάγκες τῆς χριστιανικῆς κοινότητος.”

³¹³ De asemenea trebuie amintită și constatarea interesantă a lui A. A. Häußling, *Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes* (=Psalmii Vechiului Testament în Liturgia Noului Legământ), în: K. Richter – B. Kranemann (editori), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (=Hristologia Liturghiei. Liturgia Bisericii – Mărturisirea creștină și legământul de pe Sinai), Freiburg și altele 1995, pag. 95, faptul că „noi în Noul Testament nu găsim nici o urmă de *Psalterium currens*, însă în mod cert (...) siguranța credinței la anumiți psalmi, mai exact: la o înțelegere *mot-a-mot* a afirmației psalmilor.”

³¹⁴ A se vedea afirmația lui A. E. Alygizakis, *Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς* (=Teme ale muzicii bisericești), Tesalonic 1985, pag. 74, faptul că productivitatea imnografică a Bisericii primare se caracterizează prin autonomia sa: „... τὴν πρῶτην ὕμνογραφικὴν παραγωγὴν τῆς Ἐκκλησίας χαρακτηρίζει μία παγία αὐτοτέλεια.”

φείσai τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογούντες".³¹⁵ Pe baza celor enunțate anterior se poate concluziona că este vorba de o productivitate imnografică deosebită chiar de la începuturile Bisericii creștine. În ceea ce privește specia literară „Psalm”, este clar faptul că slăvirea lui Dumnezeu, închinarea³¹⁶ lui Hristos Dumnezeu-Om nu mai putea fi atinsă suficient prin psalmii davidici și de aceea s-au creat noi psalmi genuini hristologici. Acest fapt rezultă din numeroase mărturii ale vechii literaturi creștine."³¹⁷

În acest loc este important de exemplificat printr-un text imnografic al Bisericii de răsărit, care reprezintă în mod indubitabil unul dintre psalmii autentic creștini. Textul următor aparține mării colecții de imne dedicate Învierii lui Hristos, colecție care se întitulează „Octoih” („Cartea celor 8 glasuri”) sau „Parakletike”, care s-a constituit, din punct de vedere liturgic, începând cu secolul al IV-lea, apoi a fost sistematizată în decursul secolelor, mai ales de către Ioan Damaschinul³¹⁸:

³¹⁵ Eusebiu, Hist. Eccles. V, 28, 5: ΒΕΠ 19,345. Textul în traducere: (=Acei psalmi și ode, care au fost compuse de la bun început de frați credincioși, preaslăvesc Cuvântul lui Dumnezeu, Hristos, prin aceea că s-au îndeletnicit cu cele ale teologiei.)

³¹⁶ A se vedea de asemenea studiul interesant al lui G. Lohfink, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi? (=A existat în Liturgia nou-testamentară o adorare a lui Hristos?) Biblische Zeitschrift NF 18 (1974) 167, în care autorul, pe baza citatului mai sus menționat al lui Eusebiu, a pus în lumină, în mod potrivit, existența unor urme ale adorării Dumnezeirii lui Hristos în Biserica Veche.

³¹⁷ A se vedea, spre exemplu următoarea mărturie prețioasă a lui Eusebiu, Oratio ad Sanct. Coetum 12 (GCS Euseb. I 171, Z. 19 Heikel), care ne oferă o imagine clară despre imnografia creștină primară: „ὑμνοὶ δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ψαλτήρια καὶ εὐφημῖαι καὶ πρὸς τὸν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος”, (la Joh. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică și Cântare în cultele antice păgâne și în timpul creștin primar), Münster 1930, pag. 232.)

³¹⁸ Despre „Ὀκτώηχος” și legătura lui cu Ioan Damaschin a se vedea lucrarea interesantă a lui A.E. Alygizakis, Η οκταήχια στην ελληνική λειτουργική ὑμνο-

„Ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις δοξολογοῦμεν, Χριστέ,
τὴν ἐκ νεκρῶν σου Ἀνάστασιν,
δι’ ἧς ἡμᾶς ἡλευθέρωσας τῆς τυραννίδος τοῦ Ἄιδου·
καὶ ὡς Θεὸς ἐδωρήσω ζωὴν αἰώνιον καὶ τὸ μέγα ἔλεος.”³¹⁹

Pe baza acestui imn din ciclul Învierii, care ne prezintă dovezi legate de înțelegerea imnologică a primelor secole creștine, se pot face două remarci foarte folositoare. În primul rând: Noțiunea de „psalm”, care este folosită în cadrul slăvitei Învieri a Domnului nostru, are un caracter creștin evident și prezintă în mod clar noile poezii-psalmi ale Bisericii creștine. În al doilea rând: contextul acestui imn accentuează în mod limpede deosebirea dintre noțiunile imnologice „psalm” și „imn”.

În cadrul întregii literaturi creștine timpurii apare ca o realitate neîndoienică faptul că, încă de la început s-au alcătuit psalmi genuini creștini, iar fragmente al celor mai vechi psalmi păstrați se pot redescoperi deja în Noul Testament.³²⁰ De asemenea, faptul că nu toate locurile nou-testamentare unde apare noțiunea de „psalmos” „ψαλμός” se referă la psalmii lui David³²¹ „pledează” pentru teza ante-

γραφία (=Cele opt glasuri în imnogafia liturgică grecească), Tesalonic 1985, pag. 94 și următoarele; 111 și următoarele; 171 și următoarele. Deși tradiția populară îl consideră pe Ioan Damaschinul drept alcătuitorul întregii colecții, din punct de vedere științific este considerat drept fapt sigur că, în cea mai mare parte, avem de a face cu material imnologic mai vechi. Alygizakis accentuează aceasta în mod deosebit făcând referire la „τον αναστάσιμο εορτολογικό κύκλο της Οκτωήχου, που πιθανώς να πλουτίζεται ή να ανανεώνεται με τις ποικίλες και πολυειδείς συνθέσεις του Δαμασκηνού”.

³¹⁹ Textul original în: *ΑΔΕΕ (editor), Παρακλητική ήτοι Οκτώηχος ή Μεγάλη* (=Paraklete, adică Octoihul cel mare), Atena ²1984, pag. 346. Textul german (respectiv traducerea în limba română) este: „Cu imne și cântări, slăvim Hristoase învierea Ta din morți, prin care ne-ai eliberat din stăpânirea iadului și ca un Dumnezeu ne-ai dăruit viață veșnică și mare milă.”

³²⁰ A se vedea E. Fr. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine Geschichtliche Untersuchung* (=Rugăciunea în creștinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 184.

³²¹ A se vedea de asemenea pag. 19, nota 41, unde sunt indicate toate aceste

rior formulată. În privința versetelor pauline luate în discuție (Efeseni 5, 18 – 19 și Coloseni 3, 16) domină, în general, opinia exegeților care susțin că în cele două locuri ale Noului Testament, cuvântul „psalm” nu se referă la psalmii Vechiului Testament „βιβλος ψαλμῶν”³²². Împotriva acestei opinii stă însă contextul versetelor menționate, context care are o marcantă semnificație liturgică.

Această semnificație unitară și continuă a termenului de „psalm” este ilustrată aici prin două mărturii, care provin din două epoci extrem de diferite, una provenind din Creștinismul primar, iar cealaltă din secolul nostru. În ce privește alcătuirea noilor psalmi în cadrul creștinismului primar, există un canon caracteristic, care a fost redactat la mai sus menționatul Sinod de la Laodiceea (în anul 364 d. Hr.). Acesta face referire la „psalmii privați”: „Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνον τὰ κανονικὰ τῆς Καινῆς καὶ Παλαιᾶς Διαθήκης”³²³. Este evident că, termenul biblic „psalm” a fost folosit în sensul său nou-testamentar. Aici este vorba, în mod indubitabil, de forme poetice creștin primare, care uneori erau folosite ca elemente liturgice, fără a avea uneori acordul Bisericii. Faptul că și aceste „poezii private” se numeau automat și în mod de-la sine înțeles tot „psalmi”, dovedește că ele se înrudeau, în ceea ce privește forma exterioară (probabil referitor la concepția lirică, struc-

locuri nou-testamentare.

³²² A se vedea G. Delling, „Ύμνος”, în *ThWNT*, vol. 8, pag. 503. Deși Delling nu se exprimă clar și deschis, referitor la această stare de fapt, lasă să se înțeleagă totuși, din expunerile sale scurte, specificitatea celor două locuri pauline împreună cu 1 Cor 14,26. Când el, spre exemplu, prin folosirea cuvântului „psalm”, așează toate celelalte texte neo-testamentare sub „autoritatea Scripturii” Vechiului Testament, comentează locul biblic sus-menționat astfel: „În afară de aceasta, cuvântul ψαλμός este folosit în Noul Testament în 1 Cor. 14,26; Col. 3,16; Ef. 5,19.”

³²³ Kanonul 59 al Sinodului din Laodiceia, în: *ΠΗΔΑΛΙΟΝ* Atena 1982, pag. 441.

tura recitării, modul de intonare antifonic și repede) cu psalmii biblici ai lui David. În acest sens a folosit aceleași noțiuni imnografice (de „psalm” și „psaltire”) și un episcop ortodox din epoca modernă, Sfântul Nectarie din Pentapole (trecut la cele veșnice în anul 1920). Acesta și-a intitulat opera poetico-liturgică „Ψαλτήριον”³²⁴ folosind această noțiune în epoca modernă în care trăia. Prin aceste două exemple se reliefează faptul că termenul de „psalm” și-a păstrat semnificația unitară în mod neschimbat de-a lungul veacurilor creștine.

Mărturia Sfântului Pavel (din Epistola către Corinteni) este foarte clară în privința psalmilor din epoca primară a Bisericii: „Τί οὖν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει ...”³²⁵ Prin aceasta se demonstrează talentul creator al unor credincioși din Biserica locală a Corintului și de aici, de fapt, a credincioșilor din epoca apostolică și primară creștină.³²⁶ Este evident faptul că terminologia paulină referitoare la „psalmi”, nu poate fi identificată cu genul literar al psalmilor davidici vechi testamentari.³²⁷ Chiar

³²⁴ „Παρόμοια ... ἀναγγελία, ἀπευθύνει πρὸς τις μοναχὲς ὁ Ὁσιος (sc. S. Nektarios), κατὰ τὴν ἀποπεράτωση ... ἐτέρου ὕμνογραφικοῦ του πονήματος, τοῦ Ψαλτηρίου: Ταύτην τὴν στιγμήν ... Θεοῦ συνεργήσαντος ἐτελείωσα τὸ Ψαλτήριον. Ἀπαντας τοὺς ψαλμοὺς αὐτοῦ ἐνέτεινον εἰς μέτρα ἀρχαῖα...”, în: A. G. Chaldaïakis, Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεοτοκαρίου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου (=Două manuscrise teotokarion a Sfântului Nectarie) *Θεολογία* 65 (1994) 387-388, nota 43.

³²⁵ 1 Cor 14, 26.

³²⁶ A se vedea pe această temă G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century* (=Părinții bizantini din secolul al șaselea până în secolul al optulea), (Collected Works IX), Belmont, MA 1987, pag. 19: „În timpuri mai vechi improvisația creativă ocupa un loc semnificativ în cadrul liturghiei... Acesta era cazul chiar și în secolele doi și trei, după cum mărturisesc Iustin Martirul și Tertulian. Acestea erau în primul rând imne și psalmi – cântece de laudă și mulțumire.”

³²⁷ În mod foarte clar – dacă nu mot à mot – nu aprobă caracterul iudaic, ci pe cel creștin al psalmilor F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst* (=Liturghia creștină primară), Stuttgart 1970, pag. 58: „Ce se poate înțelege prin ψαλμός,

dacă vechii psalmi biblici și-au păstrat în continuare valabilitatea și valoarea liturgică în cadrul creștinismului, au apărut totuși noi psalmi, de proveniență pur creștină, cu conținut hristologic și inspirați de către Sfântul Duh³²⁸, care au dat mărturie despre atmosfera duhovnicească a Bisericii primare. Psalmii sinagogali, deși rămași în cultul primar, au făcut loc noilor „creații poetice spontane”³²⁹ ale creștinilor. De menționat este și faptul de necontestat că acești noi psalmi erau destinați slujbelor și adunărilor liturgice, fapt accentuat de către Apostolul Pavel prin folosirea termenului „συνέροχησθε”. Cu ajutorul altor surse bibliografice putem stabili cu siguranță modul în care au fost folosiți psalmii în cadrul Bisericii primare. Prin combinarea diferitelor surse bibliografice se confirmă cu siguranță locul pe care-l dețineau atât noii psalmi cât și imnele de proveniență creștină, nu numai în Sfânta Liturghie, ci și în celelalte slujbe și rânduiele („Akoluthien”³³⁰) bisericesti din primele veacuri.

putem să ne dăm seama pe baza celor mai vechi cântece despre Hristos.”

³²⁸ În ceea ce privește aspectul lucrării Duhului, a se vedea A. Schlatter, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon* (=Epistolele către Galateni, Efeseni, Coloseni și Filimon), Stuttgart 1963, pag. 234: „..... în psalmii cei vechi ai Scripturii, ca dealtfel și în noile imne, pe care le aduceți Duhului.” De notat este faptul că, cuvântul reliefat de mine „imne”, în cadrul citatului mai sus menționat, nu poate fi clasificat ca aparținând categoriei pauline de imne (spre deosebire de psalmi și ode). Schlatter folosește aici cuvântul în înțelesul său general și anume referitor la psalmi.

³²⁹ A se vedea pe această temă expunerile corespunzătoare a lui M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon* (=Epistola către Coloseni – Epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „Din punct de vedere al conținutului s-a tratat nu numai despre psalmii proveniți de la slujbele de la sinagogă, ci mai ales despre cântece noi (a se vedea Apoc. 5,9; 14,3), care, în calitate de compuneri spontane, tematizează evenimentul Hristos.” Wolter exprimă această părere în legătură cu cele trei noțiuni din Col. 3,16. Aici trebuie accentuată în mod deosebit „diferențierea” psalmilor davidici. În orice caz, el produce o anumită confuzie, necontribuind direct la explicarea acestor termeni, atunci când caracterizează în paranteză cântările numite „ode” din Apocalipsa lui Ioan, drept substituit al psalmilor sinagogali.

³³⁰ A se vedea în acest context mărturiile liturgice creștine primare din *Consti-*

O mărturie în plus din Noul Testament vine să confirme semnificația nouă, generală a cuvântului „psalm”. Este vorba de Iacob 5, 13, în care verbul „ψάλλειν” este folosit în sensul generic de a intona cântări de laudă. Întregul context parenetic al epistolei ne indică faptul că versetul conține anumite sfaturi practice și pastorale. Autorul, care se adresa, bineînțeles, creștinilor din primul secol, a încadrat cântarea imnelor de laudă în domeniul bucuriei duhovnicești și a credinței creștine practicate³³¹. Așadar, este clar că, în Biserica primară noțiunile de „ψαλμός” și „ψάλλειν” nu aminteau neapărat de psalmii davidici și de modul specific de a-i cânta. Pe baza acestor temeuri biblice, autonomia imnologică a psalmilor creștini va deveni cu siguranță mai clară.

I.3.2. Imnos - „ὕμνος”

Spre deosebire de noțiunea „psalm”, semnificația termenului „imn” a cunoscut de-a lungul literaturii creștine, o interpretare unitară și consecventă. În pofida istoriei comune a imnului, care apare adesea alături de „psalmi” și „ode”= cântări duhovnicești³³² el a rămas întotdeauna strâns legat de imnografia creștină.

I.3.2.1. Aspecte etimologice și literare

În primul rând este caracteristic faptul că noțiunea de imn nu trebuie să fie confundată cu cea de „psalm” cu toa-

tutiones Apostolorum VI 30, 2 și VIII 42,1, care se referă la slujbele pentru cei morți; a se vedea de asemenea *Joh. Quasten*, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (=Muzică și Cântare în cultele antice păgâne și în timpul creștin primar), Münster 1930, pag. 230-231: „Cântarea psalmilor și a imnelor la slujbele creștine de pomenire a morților.”

³³¹ A se vedea alte expuneri și observații la *P. Andriopoulos*, *Η επιστολή του Ιακώβου στην ιστορία και θεολογία της Καινής Διαθήκης* (=Epistola lui Iacob în cadrul istoriei și teologiei Noului Testament), Atena 1990, pag. 47.

te că provine ca și psalmii de la același verb ψάλλειν, acesta fiind folosit ca și în cazul imnelor, încă din perioada primară creștină.³³²

În ceea ce privește semnificația etimologică a cuvântului „imn” și a verbului „ὕμνω”, în comparație cu noțiunile de „psalm” respectiv „ψάλλω”, se pot remarca următoarele: În timp ce prin noțiunea „psallein” ψάλλειν este desemnat în principal cântarea, verbul „ὕμνεῖν” are o dimensiune spirituală mai extinsă, incluzând și doxologia. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, care a făcut o deosebire strictă și radicală între cei doi termenii religioși - cultici „psalm” și „imn”, psalmul slujește înălțării sufletului omenesc,³³³ în timp ce imnul, în calitate de cântare neîncetată a îngerilor, aparține sferelor divine.³³⁴ Bineînțeles că trebuie, în contextul de mai sus, să accentuăm ideea că, acest Sfânt Părinte din secolul al IV-lea (+ 407), în interpretarea fragmentului paulinic menționat (Coloseni 3, 16), a plecat de la psalmii davidici vechi testamentari,³³⁵ pentru a evidenția faptul

³³² A se vedea modul de expresie caracteristic al lui M. Voutsinou-Kikilia, *Sequentiae. Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία* (=Contribuție la literatura medievală latină), Atena 1994, pag. 14: „ο Άγιος Αυγουστίνος διηγείται κάτω από ποιες συνθήκες για πρώτη φορά ο Αμβρόσιος παρακίνησε τους πιστούς να ψάλουν ὕμνους” (evidențierea textului este făcută de autorul studiului de față.)

³³³ A se vedea Ioan Gură de Aur, *Ad Colossenses homiliae* 9,2: P.G. 62, 362: „Επειδή ἡ ἀνάγκη ἔχει πόνον, καὶ πολὺ τὸ φορτικόν, οὐκ ἐφ’ ἱστορίας ἤγαγεν, ἀλλ’ ἐπὶ ψαλμοῦς, ἵνα ὁμοῦ καὶ τέρπης τὴν ψυχὴν ἰδὼν, καὶ ὑποκλέπτης τὸν πόνον.”

³³⁴ Ioan Gură de Aur, *idem*: P.G. 62, 262 și următoarele: „Τίς ὁ ὕμνος τῶν ἄνω, τί λέγει τὰ Χερουβίμ, ἴσασιν οἱ πιστοί. Τί ἔλεγον οἱ ἄγγελοι κάτω; Δοξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ. Διὰ τοῦτο μετὰ τὰς ψαλμωδίας ὕμνοι, ἅτε τελειότερον τι πρᾶγμα.” A se vedea de asemenea observația interesantă a lui Grigorie de Nisa, *Inscriptiones Psalmorum* 2,3: BEΠ 66,43,29-32: „Τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν, διδασκαλία, τί χρὴ ὑπὸ τοῦ ὕμνου γινώσκειν. Μανθάνομεν γάρ ὅτι ὁ ὑψηλὸς βίος καὶ τὸ τὰ ἄνω φρονεῖν καὶ ἐκ τῶν οὐρανῶν τε καὶ ὑπερκείμενων νοημάτων ἔχειν τὸ ἡμέτερον ὄργανον τοῦτο ὕμνος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ”

³³⁵ Caracteristică este afirmația sa parenetică referitoare la această temă: „Διδα-

că imnele care se refereau la dumnezeirea Mântuitorului, sunt considerate ca fiind mai desăvârșite și mai dumnezeiești. În acest sens, el vede în expresia paulină din Col. 3,16 o creștere calitativă a tuturor acestor noțiuni imnologice.³³⁶

Spre deosebire de relația dintre „imn” și „psalm”, delimitarea dintre „imn” și „odă” nu poate fi recunoscută, în domeniul profan grecesc, în mod cu totul clar. În vechea literatură grecească apare în schimb destul de clar o nuanțare: imnul se referă aproape exclusiv la creațiile poetice sacral-religioase³³⁷, în timp ce despre „odă” nu se poate face în toate cazurile o astfel de afirmație. La același rezultat ne duce și analizarea originilor etimologice a ambelor verbe și anume „imno” ὑμνω și „ado” ᾄδω: În vreme ce verbul ὑμνω exprima în perioada grecească precreștină adorarea zeilor, semizeilor și a altor personalități care trebuiau slăvite³³⁸, verbul ᾄδω se folosea, în principal, în viața lumească (pentru sărbători, divertisment, teatru, etc).

Dacă dorim să așezăm comparativ, unul lângă altul, toate aceste trei noțiuni, în cadrul istoriei literare universale, vom ajunge la următoarea concluzie: În timp ce, pe de o parte, „psalmul” posedă o conotație iudaică puternică, „im-

ξον αὐτὸν (tinerilor) ᾄδειν ψαλμούς ... εὐθέως ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου (διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐντεῦθεν ἤρξατο ὁ Προφῆτης, λέγων· Μακάριος ἄνθρωπος ὁ ἰσχυρὸς ἐν κυρίῳ) (Ioan Gură de Aur, idem: P.G. 62, 362).

³³⁶ În acest mod face Ioan Gură de Aur, ibidem: P.G. 62, 363, referire la creșterea calitativă: „Οἱ ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν, οἱ δὲ ὕμνοι πάλιν οὐδὲν ἀνθρώπινον· ὅταν ἐν τοῖς ψαλμοῖς μάθῃ, τότε καὶ ὕμνους εἴσεται, ἅτε θεϊότερον πρᾶγμα. Αἱ γὰρ ἄνω δυνάμεις ὕμνοῦσιν, οὐ ψάλλουσιν· Οὐ γὰρ ὡραῖος ὕμνος ἐν στόματι, φησὶν, ἀμαρτωλοῦ.”

³³⁷ A se vedea expunerile referitoare la cuvântul „imn” în: *Der Kleine Pauly*, vol. 2 coloana 1268 și următoarele, mai ales coloana 1268: Denumirea sintetică a tuturor felurilor de poezie religioasă și cântare.”

³³⁸ A se vedea pentru noțiunile „imn” și „ode” J. Gnlika, *Der Kolosserbrief* (=Epistola către Coloseni), Freiburg 1980, pag. 201, nota 43: „... În limba greacă nu există aproape nici o diferență, în ceea ce privește uzul cuvintelor imn și odă. Imnul este în general slăvirea zeilor, a eroilor și a învingătorilor.”

nul" și „oda” aparțin mai degrabă contextului literar grecesc. În acest sens de mare ajutor, se dovedește opera filozofului religios iudeu Filon (* 20 – 15 î Hr.)³³⁹ care în multe locuri din scrierile sale, spre deosebire de Sfântul Apostol Pavel, care folosea cele trei noțiuni mai sus menționate,³⁴⁰ a luat în considerație numai cei doi termeni grecești³⁴¹. Următoarele exemple vor încerca să elucideze asupra multitudinii combinațiilor realizate cu termenii pe care îi studiem: „ἐν ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς” (în Flaccum, 122) „ὕμνεῖν... ᾠδῇ” (în De Agracultura 79 - 82) „ὕμνησαι... ᾠδῇν,” (De Somnibus, 2, 268 și următoarele) „ὕμνεῖν μετ’ ᾠδῆς” (De virtutibus, 72- 75). Faptul, că nici la Filon imnul și oda nu sunt sinonime nu constituie obiectul unei analize deosebite a studiului de față. Atât prepoziția de legătură καί, cât și expresia prepozițională „(ὕμνεῖν) μετ’ ᾠδῆς” la Filon arată că, între cele două noțiuni există o distincție clară (în acest caz specificitatea odei față de însușirile imnului).

Bazându-ne pe această tradiție neînteruptă a sensului, legată de semnificațiile termenului de „imn”, tradiție care provine dintru începuturile cultului creștin, suntem în stare ca să prezentăm mai exact această noțiune din punct de vedere literar, imnologic și muzicologic. Una dintre principalele caracteristici ale imnelor este structura lor melodic-muzicologică, prin care acestea se deosebesc puternic de psalmi (atât davidici, cât și genuin creștini alcătuiți în epoca postbiblică). În vreme ce psalmii și cântările cultice de

³³⁹ Aici este folosită următoarea ediție: *Philonis Alexandrini, Opera Que Supersunt*, edidit Leopoldus Cohn et P. Wendland, 7 vol., Berlin 1896-1930.

³⁴⁰ A se vedea pe această temă R. Schnackenburg, *Der Brief an die Ephesser (=Epistola către Efesenii), Zürich și altele 1982*, pag. 243: „Psalmi, imne și cântări umplute de duh, פְּסַלְמִים...; aici ca și în cele trei forme verbale, se arată preferința lingvistică a autorului pentru triadă.”

³⁴¹ A se vedea J. Gnilka, *Der Kolosserbrief (=Epistola către Colosenii), Freiburg 1980*, pag. 201, nota 43: „este caracteristic faptul că, Filon nu folosește o triadă – ca în Col 3, 16- , ci numai două noțiuni. ‘imne și ode’.”

tipul psalmilor se disting prin modul lor de cântare rapid și antifonic, structurat pe silabe, imnele prezintă un ritm ceva mai lent³⁴². Acest mod de cântare specific imnului este desemnat în terminologia și teoria muzicală ca „încet-repede” (ἀργοσύνομος οὐθμός). Aici, este vorba de poezii autonome prin care se exprimau mărturisiri de credință și care au un conținut legat de Persoana Mântuitorului, de Sfânta Treime sau de planul de mântuire al omului. Aceste imne erau cântate în mod sărbătoresc la serviciile divine, neavând un text împărțit și recitat în mod antifonic.

La fel ca și specia literară psalm sau odă, nici imnul nu este conceput, în cadrul practicii liturgice creștine primare, pentru a fi însoțit de muzica instrumentală. În Biserica Veche se întâlnea un principiu foarte însemnat și anume, deosebirea și diferențierea vieții liturgice bisericești de manifestările rituale ale iudeilor, păgânilor sau ereticilor. ”Cu toată moștenirea considerabilă pe care tânăra Biserică a preluat-o de la slujbele iudaice, ea a refuzat însă să preia slujirea rituală de tip vechi-testamentar bazată pe o bogată zestre cultică. În consecință, tânăra creștinătate s-a văzut nevoită să ia o poziție fermă, datorită faptului că muzica de atunci stătea în legătură strânsă cu cultul păgân.”³⁴³ Creștinismul, cu toate ca era autonom și independent s-a născut

³⁴² Acest ritm este descris în mod potrivit astfel: „imnele erau cântate pe melodii de tip monosilabic până la cântări în care două sau trei grupuri de note puteau fi cântate pe o silabă de text...” E. Wellesz, *A History of a Byzantine Music and Hymnography* (=Istoria muzicii și imnografiei bizantine), Oxford 1961, pag. 40).

³⁴³ Prin aceste cuvinte clare, descrie Joh. Quasten, *Musik und Gesang in den kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (=Muzica și cântarea în cultele păgâne din antichitate și din timpul creștin primar), Münster 1930, pag. 1, poziția bisericilor creștine timpurii față de folosirea liturgică a instrumentelor. Unele texte, pe care el le citează la pag. 103 și următoarele și care pretind că ar face referire la întrebuințarea instrumentelor, în mod excepțional, nu au un sens clar – ar putea să fie interpretate spiritual – însă cu toate acestea, confirmă poziția Bisericii Vechi.

însă în sânul iudaismului, iar primii creștini au fost iudei. Astfel, au fost preluate numeroase elemente iudaice care, însă, nu au prejudiciat în vreun fel, din punct de vedere al conținutului, „noua religie.” În pofida elementelor comune ale cultului creștin și iudaic, nu se poate afirma că Liturgia creștină ar fi o slujbă iudaică.

De necontestat este realitatea istorică și anume că Biserica creștină, cu toate că a preluat numeroase elemente sinagogale, a renunțat de la bun început la instrumentele muzicale precum și la dansurile rituale.³⁴⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă despre aceasta în chip categoric următoarele: „Atunci (adică la iudei) existau instrumente, prin care se cântau odele. Acum, însă, în loc de instrumente ne folosim de corp. Trebuie să cântăm chiar și cu ochii, nu numai cu limba, cu mâinile, cu picioarele precum și cu auzul”.³⁴⁵ Atitudinea reținută a Bisericii primare referitor la instrumentele muzicale, precum și folosirea acestui tip de muzică de către grupările eretice³⁴⁶, reiese și din textele necanonice ale

³⁴⁴ Formularea clară și argumentația precisă a lui D. G. Panagiotopoulos, *Θεωρία καὶ πράξις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς* (=Teoria și practica muzicii bisericești bizantine), Atena 1947, pag. 26, sunt în acest context demne de menționat: „Ἐφ’ ὅσον ἡ νέα θρησκεία ἀνεπτύχθη κατ’ ἀρχὰς εἰς αὐτὸ τὸ κέντρον τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, οἱ δὲ ἀποτελέσαντες τὰς πρῶτας χριστιανικὰς ἐκκλησίας εἰς τὴν Παλαιστίνην ἦσαν Ἰουδαῖοι, πιθανωτάτων εἶναι ὅτι αὐτοὶ εἰς τὰς λατρευτικὰς τῶν συνάξεις ἐχρησιμοποιοῦν τὴν γνωρίμων εἰς αὐτοὺς ἰουδαϊκὴν μουσικὴν, ἀποφεύγοντες μόνον τὰ ὄργανα καὶ τοὺς χοροὺς, τὰ ὁποῖα εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἀπέκλεισεν ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία.”

³⁴⁵ Textul original al lui Ioan Gură de Aur, *Expositio in Psalmum 143,4*: P.G. 55, 462-463, din care o parte este citat, ca o mărturie potrivită, în cartea lui D. G. Panagiotopoulos, *Θεωρία καὶ πράξις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς* (=Teoria și practica muzicii bisericești bizantine), Atena 1947, pag. 26-27, nota 9: „Ἀλλὰ τότε μὲν ὄργανα ἦν, δι’ ὧν τὰς ψαλμοὺς ἀνέφερον· νυνὶ δὲ ἀντὶ ὀργάνων κεχρησθαι ἔστι τῷ σώματι. Ἔστι γὰρ καὶ δι’ ὀφθαλμῶν ἄδειν, οὐ διὰ γλώττης μόνον, καὶ διὰ χειρῶν, καὶ διὰ ποδῶν, καὶ διὰ ἀκοῆς.”

³⁴⁶ În acest context (însă mai mult fugitiv) ar trebui menționată informația interesantă a lui P. F. Brandschaw, *Gottesdienst: IV Alte Kirche* (Liturgia: IV Biserica Veche), TRE, Bd. 14, Berlin – New York 1985, pag. 41, care se referă la alcă-

creștinismului străvechi. Un exemplu în acest sens există în actele apocrife ale Sfântului Toma (6f.), care împreună cu Evanghelia după Toma „a fost probabil folosită sau chiar alcătuită de către manihei.”³⁴⁷ În această scriere este vorba despre o cântare de nuntă, pe care Toma ar fi „intonat-o în în acompaniamentul unui instrument cu coarde”³⁴⁸.

Faptul că anumite elemente cultice provenite de la sinagoga iudaică, atât de la comunitățile israelite, cât și de la cele ale iudeilor din diaspora,³⁴⁹ s-au păstrat în slujbele creștine, reprezintă un indiciu extern al continuității relative a Vechiului Legământ în cadrul celui Nou. În creștinism, toate aceste elemente au primit însă o altă semnificație, de natură duhovnicească, rămânând „iudaice” doar cu numele. Influența cultului iudaic asupra vieții liturgice creștine prezintă doar un caracter morfologic³⁵⁰. Vechile noțiuni s-au

tuirea de noi cântări (eretice), accentuând nevoia Bisericii de a le delimita pe acestea de cântările canonice, acceptate: „Ereticii folosesc des imne pentru răspândirea învățăturilor greșite, iar aceasta a avut ca urmare faptul că textele necanonice au fost privite cu reticență în timp ce psalmii canonici au fost preferați.”

³⁴⁷ Astfel la E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. vol. Evangelien (=Apocrife nou-testamentare în traducere germană), editat de W. Schneemelcher, Tübingen 1959, pag. 200.

³⁴⁸ A se vedea și G. Dellings, Ὑμνος, în: *ThWNT*, vol. 8, 506.

³⁴⁹ Despre ființa sinagogii iudaice – în special din diaspora – și contribuția sa la răspândirea creștinismului a se vedea studiul lui Joh. L. Galanis, Η συμβολή των συναγωγών της ιουδαϊκής διασποράς στη διάδοση του Χριστιανισμού στον εθνικό κόσμο (=Contribuția sinagogilor diasporei iudaice la răspândirea creștinismului în lumea păgână), în: *Aristoteles-Universität Thessaloniki* (editor), ΚΑΙΡΟΣ. Festschrift für (=Ediție omagială) Prof. D. A. Doikos, (ΕΕΘΣΘ, Neue Reihe, vol. 4), Tesalonic 1994, pag. 125-148.

³⁵⁰ A se vedea pe această temă articolul important al lui E. D. Theodorou, Η Παλαιά Διαθήκη και Ἰουδαϊκά λατρευτικά στοιχεία ἐν τῇ Χριστιανικῇ λατρείᾳ (= Vechiul Testament și elementul cultic iudaic în cadrul liturghiei creștine), în: *Aristoteles-Universität Thessaloniki* (editor), ΚΑΙΡΟΣ. (=Ediție omagială) pentru Prof. D. A. Doikos, (ΕΕΘΣΘ, Neue Reihe, vol. 4), Tesalonic 1994, pag. 619-628; „... αἱ ἐπιδράσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς Λατρείας ἐπὶ τὴν Χριστιανικὴν Λατρείαν εἶναι ... εἰδολογικαὶ ἢ μορφολογικαὶ,

menținut mai departe, fără însă a-și păstra și conținutul inițial; acestea au primit o nouă semnificație de proveniență creștină. De aceea, vechile noțiuni au rămas doar în calitate de tipuri sau simboluri ale noii realități duhovnicești. Ca urmare, întâlnim chiar și azi în textele imnografice ortodoxe diferite mențiuni a mai multor instrumente cultice precum tobe, țitere sau lire; dar toate acestea apar acum ca având o semnificație și ca exprimând o realitate nouă și duhovnicească. Sfântul Atanasie a reliefat aceasta interpretare duhovnicească a noțiunilor de mai sus, care desemnează instrumente muzicale, într-un mod deosebit, zicând: „Καὶ γὰρ τὸ αἰνεῖν τὸν Θεὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις καὶ κιθάρα καὶ δεκαχόρδῳ ψαλτηρίῳ, σύμβολον πάλιν ἦν καὶ σημαντικὸν τοῦ συγκεῖσθαι μὲν νομίμως τὰ μέλη τοῦ σώματος ὡς χορδὰς, τοὺς δὲ λογισμοὺς τῆς ψυχῆς ὡς κύμβαλα γίνεσθαι, καὶ λοιπὸν τῇ ἡχῇ καὶ τῷ νεύματι τοῦ πνεύματος ταῦτα πάντα κινεῖσθαι καὶ ζῆν”³⁵¹. Tot în acest spirit exegetic a tâlcuit noțiunile de mai sus și Sfântul Ioan Gură de Aur, care a mers chiar mai departe cu interpretarea lor duhovnicească, astfel încât expunerile sale pot părea celor neinițiați uneori exagerate. În opinia sa, Biserica primară a exclus din cadrul Liturghiei instrumentele din vremurile de odinioară, înlocuindu-le cu trupul uman, în sensul că: „Dacă oricare membru al corpului omenesc face ceea ce lui Dumnezeu aduce slavă și laudă, (...) dacă auzul este pregătit (corespunzător) să recepteze psalmi și cântări duhovnicești (...), atunci membrele trupului să intoneze, precum lirele și țiterele - o nouă cântare (καινήν ᾠδὴν) nu prin cuvinte, ci prin fapte (πραγμάτων)”³⁵².

ἀφορώσαι εἰς πολλὰ ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα ταύτης...”

³⁵¹ Atanasie cel Mare, Epistola ad Marcellium de interpretatione Psalmorum 29: BEΠ 32, 27.

³⁵² Sfântul Ioan Gură de Aur, Expositio in Psalmum 143, 4: P.G. 55, 462-463: „Ὅταν γὰρ ἕκαστον τούτων ταῦτα πράττη, ἃ τῷ Θεῷ φέρει δόξαν καὶ αἶνον ... ὅταν

1.3.2.2. În domeniul creștin

Faptul că în vechea literatură bisericească, patristică întâlnim mereu alături termenii de „psalm” și „imn”³⁵³ înseamnă că acești termeni sunt de sine stătători și inconfundabili³⁵⁴. Enumerarea acestora în Efeseni 5, 18 - 19 prin folosirea prepoziției de legătură καί = „și” (ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις) reprezintă un indiciu clar că aici nu avem de-a face, în nici un caz, cu două noțiuni sinonime. Este un fapt dovedit și incontestabil că „... încă în Biserica primară, imnele erau cântate și constituiau alături de psalmi o parte componentă a cultului dumnezeiesc ...”³⁵⁵.

De necontestat este și faptul că prin denumirea de „imn” erau și sunt desemnate acele cântări care se referă direct la nucleul doctrinei creștine; adică la Sfânta Treime sau la Persoana Lui Iisus Hristos. În consecință, termenul de „imn” semnifică inclusiv în cadrul creștinismului primar, un text poetic cu conținut hristologic și doxologic³⁵⁶. Este vorba

πρὸς ψαλμῶν καὶ πνευματικῶν ἀκουσμάτων ὑποδοχὴν ὥσιν αἱ ἀκοαὶ παρεσκευασμέναι ... γίνεται ψαλτήριον καὶ κιθάρα τοῦ σώματος τὰ μέλη, καὶ ᾄδει κατὴν ᾠδὴν, οὐ τὴν διὰ ῥημάτων, ἀλλὰ τὴν διὰ πραγμάτων.”

³⁵³ Folositoare în acest context este mărturia *Fericitului Augustin*, *Confessiones* 9, 7: P.L. 32, 770: „Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum moren orientalium patrium, ne populus moemoris toedio contabesceret, institutum est.” (A se vedea de asemenea *BKV* 18, editat de A. Hoffmann, Kempten und München 1914, pag. 198.)

³⁵⁴ Afirmția nesusținută de o argumentare concretă lui G. Delling, Ὑμνος, în: *ThWNT*, vol. 8, pag. 502, „Faptul că ψαλμός și ὕμνος s-ar referi la specii literare deosebite, nu este evident”, nu mai poate fi valabilă. Argumentul lui H. Schlier, care depinde de cel precedent, nu poate susține părerea mai sus menționată a lui G. Delling. ᾠδή, în: *ibidem*, vol. 1, pag. 64: „În Noul Testament este, de asemenea, între ᾠδή, ψαλμός, ὕμνος puțin diferențiat. ...”. Chiar dacă nu există nici o diferențiere literală, ea este ilustrată pe baza contextului și a comparației speciilor literare în cadrul mediului literar al Noului Testament.

³⁵⁵ *Chr. Hannick*, *Hymnen: II. Orthodoxe Kirche (=Imne II, Biserica Ortodoxă)*, *TRE* vol. 15, Berlin și altele 1985, pag. 762.

³⁵⁶ A se vedea spre exemplu, *Joh. Kroll*, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (=Imnodica creștină până la Clement din Alexandria)*, *Königsberg* 1921, pag. 10: „Stilul festiv, mai înalt, este ceea ce caracterizează imnul, un

chiar de o cântare rânduită pe un text poetic alcătuit liber.³⁵⁷ Spre deosebire de „psalm” noțiunea de „imn” nu trebuia neapărat să se bazeze, precum odele și psalmii biblici, pe o temelie biblică vechi-testamentară.³⁵⁸ Un exemplu caracteristic pentru epoca primară a părinților apostolici este reprezentat de un citat din opera Sfântului Iustin Martirul (+ cca. 165), pentru care cuvântul „imn” posedă o clară conotație hristologico – doxologică. În Apologia sa a scris că, „creștinii Îi mulțumesc lui Dumnezeu prin cuvinte de rugăciune (πομπάς) și prin înălțarea de imne (ὕμνους) pentru că ne-a creat și se îngrijește pentru de cele necesare pentru bunăstarea noastră ...”³⁵⁹. Din întregul context al acestui fragment al Apologiei se poate deduce în mod indirect elementul nou, creștin al acestei noțiuni. După cum afirmă G. Dellling (ὕμνος, *Th WNT* vol. 8, p. 505) aici, este vorba de o folosire exclusiv în afara Vechiului Testament a termenului „imn” („O utilizare a termenului ὕμνος se întâlnește numai la Sfântul Iustin Martirul – „Apologia” 13, 2”).

Faptul că imnul se referă în mod nemijlocit la esența creștinismului ne atrage atenția asupra caracterului său de „Mărturisire de credință”. În acest sens, Sfântul Grigore de

stil care este potrivit pentru conținutul cuvintelor. Imnul este în primul rând laudă, o cântare de slavă lui Dumnezeu.”

³⁵⁷ În importantul său comentariu, E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (=Epistola către Coloseni și cea către Filimon), Göttingen 1968, pag. 216, face referiri biblice la specia „imn”: „ὕμνος este cântarea de laudă festivă (LXX Jes. 42, 10; 1 Makk 13,51; F. A. 16,25; Evr. 2,12)...”. Această expunere este preluată aproape cuvânt cu cuvânt de către F. Mußner, *Der Brief an die Epheser*, (ÖTK 10), Würzburg 1982, pag. 149.

³⁵⁸ A se vedea expunerile lui O. N. Tolika, *Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινής Μουσικής της ανά τον κόσμο Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας*, Atena 1993, pag. 396: „Ο ὕμνος διακρίνεται από τον ψαλμό στο ότι στηρίζεται σε ποιητικό κείμενο, γραμμένο ειδικά για συγκεκριμένη περίπτωση, χωρίς να είναι παρμένο από την Αγία Γραφή.”

³⁵⁹ Iustin, *Apologia* I, 13,2: ΒΕΠ 3, 167: „... ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων ...”

Nyssa a precizat foarte bine următoarele: „Imnul este o preaslăvire a lui Dumnezeu, pentru bunătățile prezente pe care le avem.”³⁶⁰ Această mărturie patristică, dovedește conotația pur creștină a termenului, pe care acesta a primit-o în decursul primelor secole creștine. Imnul creștin are ca centru de greutate elemente de bază ale credinței, pe care le evidențiază într-un mod poetic, prin cuvinte de laudă, mulțumire sau prin doxologie.³⁶¹ Așadar, se poate afirma fără șovăială „că imnul din perioada primară a fost, de fapt, o mărturisire. Mărturisirea presupune în primul rând slăvirea lui Dumnezeu, punerea publică în slujba celui Preaslăvit”.³⁶²

Din epoca primară creștină se păstrează o mulțime de mărturii scrise, care arată productivitatea considerabilă de imne a celui timp. Foarte pe scurt se va face referire aici la poezia profan – religioasă (λογία ποιήσις) care, în comparație cu lirica liturgică, nu era destinată cultului și avea ca scop, în afară de slăvirea lui Dumnezeu, binele și educarea credincioșilor.³⁶³ Un exemplu remarcabil din aceasta perioadă este un imn al scriitorului bisericesc Clement din Alexandria (+215) conceput într-o formă poetică la sfârșitul operei sale intitulată „Pedagogul”. În acest imn discipolii săi, Îl slăvesc în cor pe „ἡγήτορα Χριστόν” („Cârmuitorul

³⁶⁰ Grigorie de Nissa, *Inscriptiones Psalmorum* 2,3: BEI 66, 42,6-7.

³⁶¹ Acest caracter, de slăvire și mulțumire, al imnelor este evidențiat de către Calvin în comentariul său la Epistola către Efeseni (*Joannis Calvinii*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de A. Tholuck, vol. II, Halle² 1834, pag. 61: „hymnos, psalmos, laudes Dei, gratiarum actions.” A se vedea de asemenea pag. 159 „Hymnus proprie sit laudis canticum, sive assa voce, sive alite canatur.”)

³⁶² G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (=Imne creștine primare), Berlin 1965, pag. 20.

³⁶³ A se vedea P. K. Christou, *Θεολογικά μελετήματα*, vol. 1: Ὑμνογραφικά, Tesalonic 1981, pag. 39: „Ἡ λογία θρησκευτικὴ ποίησις δὲν προορίζεται διὰ τὴν συλλογικὴν λατρείαν· ἐκφράζει τὰ προσωπικά συναισθήματα τοῦ συνθέτου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκτὸς τῆς δοξολογήσεως αὐτοῦ ἐπιδιώκει ἐπίσης τὴν τέρψιν καὶ διδασκαλίαν τοῦ ἀναγνώστου ἢ ἀκροατοῦ.”

Hristos”) prin „αἶνους ἀφελεῖς, ὕμνους ἀτρεκεῖς” (sme-rite preaslăviri și imne adevărate)³⁶⁴.

Genul literar „Imn” prezintă, în decursul primelor secole creștine, atât în domeniul poeziei profane, cât și în cel al poeziei bisericești – liturgice o continuitate evidentă. De asemenea, este neîndoielnic faptul că din totdeauna, s-au creat imne din texte, atât cu conținut ritmic cât și prozaic. În afara exemplului oferit mai sus de Clement Alexandrinul se poate menționa în acest context, un alt text poetic caracteristic din secolul al IV-lea, care evidențiază creativitatea poetică a creștinilor. Este vorba despre așa – numitul „Prosahymnus” care se află la începutul celei de a doua cărți a operei „De trinitate” a lui Didim cel Orb (313 – 398). Imnul înfățișează o importantă mărturisire de credință legată de dogma Sfintei Treimi, accentuând homousia Sfântului Duh și combină într-un mod remarcabil, într-o formă prozaică, elemente ritmice și retorice.³⁶⁵

Dacă se cercetează izvoarele literare din secolul al IV-lea creștin, se pot găsi alte dovezi privitoare la existența noilor imne creștin – liturgice. Ele nu pot fi identificate cu psal-

³⁶⁴ Clement din Alexandria, *Pedagogul* 3,12: BEΠ 7, 233. A se vedea de asemenea textul în ediția lui O. Stählin, *Clement Alexandrinul. Erster Band* (volumul întâi) *Protrepticus und Pedagogus, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Bd. 12 (=Scriitorii creștini greci din primele trei secole), Leipzig 1936, pag. 291-292. A se vedea de asemenea lucrarea lui Th. Wolberg, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte*, Bd. 1: *Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums*, (Beiträge zur klassischen Philologie 40), Meisenheim am Glan 1971, mai ales pag. 10 și următoarele (=Poezia religioasă grecească a primelor secole creștine, vol. 1: Psalmii și Imnele Gnozei și ale creștinismului primar).

³⁶⁵ Referitor la aceasta, a se vedea ediția critică a lui I. Seiler (editor și traducător), *Dydymus der Blinde. De trinitate*, (=Didim cel Orb. Despre Sfânta Treime), cartea a II-a, capitolele 1-7, (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 52), Meisenheim am Glan 1975. A se vedea mai ales prosahimnul de la pag. VIII și următoarele precum și nota interesantă: „Didim unește din punct de vedere stylistic Kola ritmică și Retorica greacă (...) Această stilizare are loc deja în formulare creștine foarte timpurii, ca și în Faptele Apostolilor (...)”

mii (care erau deja părți componente ale Liturghiei creștine primare). Începând cu mărturiile timpului creștin primar, imnele și-au cristalizat propriile caracteristici, spre deosebire de cele davidice precum și de psalmii creștini. În vreme ce psalmii erau fie recitați în chip melodios, fie cântați rapid și alternativ, în cazul imnelor (hristologice) s-a evidențiat un mod aparte de cântare, mai îngrijit, care a generat de fapt melodii concrete (Efimni/Responsoria)³⁶⁶. În cadrul acestui context este de remarcat faptul că, în timp ce ultima parte a unor versete concrete din psalmi se repetă în mod stereotip, fapt cunoscut în imnografie sub denumirea de „Υπόψαλμα” (Hypopsalma), expresiile care s-au dezvoltat pentru imnele de sine-stătătoare, au fost denumite imne mai mari „Ἐφύμνια” (Efimnia)³⁶⁷.

Referitor la semnificația noțiunii de „imn”, trebuie să apelăm la un alt verset paulinic (I Cor. 14, 15) care atinge doar indirect esența imnului. Aici, este vorba despre imnele de preaslăvire a lui Dumnezeu care trebuie aduse *atât* cu duhul, *cât și cu rațiunea*,³⁶⁸ două forme ale cântării, care par să aibă aceeași valoare³⁶⁹. Verbul grecesc „ψαλῶ”, folosit în

³⁶⁶ Mai multe informații prețioase pentru acest secol se găsesc în lucrarea lui St. Papadopoulos, Πατρολογία, vol. 2: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ανατολή και Δύση) (= Patrologia, volumul 2: Secolul 4 (răsărit și apus)), Atena 1990. A se vedea în acest context pag. 169: „Ἐπομένως ἡ ψαλτική πράξις, τὴν ὁποία ὁ Βασίλειος προϋποθέτει καὶ τὴν ὁποία θεωρεῖ κρατοῦσα σέ ὅλη σχεδὸν τὴν Ανατολή, περιλαμβάνει, ἐκτός ἀπὸ τὴν ἐμμελή ἀνάγνωσι τῶν Ψαλμῶν, ὕμνους – τροπάρια μέ διακεκριμένο ἐφύμνιο, τὸ ὁποῖο φυσικά ἦταν συντομότερο τοῦ κυρίως ὕμνου.”

³⁶⁷ Mai multe informații în ceea ce privește trăsăturile imnografice ale acestor două noțiuni, a se vedea la K. Nikolakopoulos, Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie (=Terminologia imnologic-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, OFo 9 (1995) 215.

³⁶⁸ Textul original al acestui citat este: „ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῷ” (I Cor 14,15).

³⁶⁹ Foarte relevante sunt în acest context observațiile lui O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich ein Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (=Rugăciunea în Noul Testament.

textul grecesc, nu trebuie să ne surprindă și să ne conducă neapărat la genul liric al psalmilor. În întregul context este vorba, în general, de preaslăvirea lui Dumnezeu, care trebuie să corespundă și aspectelor raționale. Această inteligibilitate a conținutului doxologic, care este psalmodiat prin imne, este lămurită de către Sfântul Grigore de Nissa, care își propune o interpretare și explicare a versetului paulinic de mai sus: „Ὁ δὲ ἐν ὕμνοις ψαλμός εἰς ὑψηλότεραν ἡμᾶς ἀνάγει κατὰστασιν, ἣν ἤδει καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος, καθὼς πρὸς Κορινθίους φησὶν, ἑαυτὸν νῦν μὲν τῷ νοῷ. Οὐκοῦν ἢ μὲν τῷ νῷ συμμιγνυμένη ψαλμωδία τὸν προαποδοθέντα λόγον διηρμηνεύει”.³⁷⁰

În citatul de mai sus, formularea „ὁ ἐν ὕμνοις ψαλμός”, nu trebuie să fie privită doar în mod superficial și confuz, ci ca o argumentație de mare ajutor. Aici, nu este vorba în nici un caz de vreun psalm davidic, ci de un imn pur creștin, care este desemnat de către Sfântul Grigorie cu termenul de „psalm”. Acest lucru este lămurit și prin adăugarea expresiei „ἐν ὕμνοις”. Prin cuvântul „psalm” acest Sfânt Părinte înțelege, în general, cântarea creștină, prin aceasta fiind încă o dată confirmată dependența terminologică a psalmilor creștini de cei iudaici, iar prin adăugarea „ἐν ὕμνοις” este definită mai exact, ca aparținând de domeniul imnului. Întreaga formulare de mai sus ar putea fi redată în felul următor: „Cântarea intonată care prezintă caracteristici ale imnului” = „Cântarea bisericească ce stă sub influența imnului” = „Imnul”. Fără îndoială că Sfântul Grigore de Nyssa a contribuit în mod semnificativ prin această remarcă finală la cercetarea semnificației acestei noțiuni imnografice. Prin aceasta se reliefează o altă dimensi-

Totodată o încercare de a da un răspuns din Noul Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 103: „În următorul verset (1 Cor. 14,15) așează el ambele forme ale rugăciunii în mod legitim una lângă alta.”

³⁷⁰ Grigorie de Nissa, *Inscriptiones Psalmorum* 2,3: BEΠ 66,43,19-21.

une importantă a imnului, în calitate de cântare de laudă, și element cultic al Bisericii Vechi: inteligibilitatea conținutului imnului.

În acest loc merită menționat un citat interesant din scrierile Sfântului Ioan Hrisostom, care a reușit să cuprindă într-o singură formulare diferitele aspecte ale noțiunii: „... συμφώνως ἅπαντες ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος, ὕμνους εἰς τὸν τῶν ὅλων ἄδουσι Θεόν, γεραίροντές τε αὐτόν ...”³⁷¹. În mijlocul acestui citat, având în vedere contextul, este reliefat în primul rând caracterul creștin al imnelor din perioada primară, care în calitate de cântări doxologice erau îndreptate către Dumnezeu. Nu mai este vorba de imne vechi-testamentare, ci de noi creații poetice, care erau destinate în mod neîndoelnic uzului liturgic. Sfântul Ioan Hrisostomul exprimă prin formularea de mai sus dimensiunea duhovnicească a imnelor, în cântarea cărora întreaga comunitate, unificată spiritual, se roagă, ca și cu o gură, lui Dumnezeu prin aceasta imnul creând un cadru duhovnicesc – liturgic corespunzător rugăciunii. În acest sens, trebuie scoasă neapărat în evidență cântarea vocală unisonă a muzicii din Biserica primară. Astfel, prim imne „întreaga ființă omenească se (ridică) în atmosfera liturgică de recunoștință și doxologie, dăruindu-se pe sine lui Dumnezeu”.³⁷²

Recapitulând acest capitol, trebuie menționat mai întâi faptul că, noțiunea paulină de „imn” prezintă caracteristici clare, original creștine. Întregul conținut imnologic³⁷³ care ne-a fost transmis în Noul Testament, este o mărturie de necontestat în acest sens. Bineînțeles că toate aceste cântări bi-

³⁷¹ Ioan *Gură de Aur*, Omilia 68 la Matei, P.G. 58, 644.

³⁷² K. Nikolakopoulos, *Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik* (=Ființa și funcția muzicii bizantine), *Hermencia* 8 (1992) 146.

³⁷³ A se vedea și F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst* (=Liturgia creștină primară), Stuttgart, 1970 pag. 67 și următoarele și 77.

blice și versuri de slavă³⁷⁴ aparțin categoriei paulinice a imnelor, deși aici ar fi trebuit incluse și alte cântări, care n-au mai putut fi cuprinse în tradiția scrisă, fiind pierdute.

I.3.3. Odele duhovnicești - Πνευματική ᾠδή

Cu toate că „oda” a constituit o parte integrantă în tradiția iudaică, ea a fost folosită și în literatura antică grecească profană. În viața cultică creștină ea a primit însă o nouă formă. Noțiunii de „odă” care desemna în vechime doar forma literar – imnică a cântărilor, creștinii i-au dat un nou conținut. Numeroase izvoare dovedesc faptul că odele creștine erau prezente în slujbele Bisericii primare. Nu numai Sfântul Pavel, ci și alți aghioграфи neo – testamentari și vechi scriitori creștini, un exemplu impresionant fiind dat de către Evanghelistul Ioan în Apocalipsa sa, ne dau dovezi vii în acest sens.³⁷⁵

I.3.3.1. Aspecte etimologice și literare

Substantivul „Odă”, care provine de la verbul „ᾄδω” (a cânta), semnifică în primul rând orice cântec, în principal în domeniul profan (și pe urmă în cel religios). În greaca veche putea fi întâlnit în domeniul profan și denumirea „ᾠσμα” ca sinonim al cuvântului „ᾠδή”; cu timpul termenul „ᾠδή” a primit un caracter spiritual, delimitându-se

³⁷⁴ A se vedea Joli. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuții la istoria și explicarea celor mai vechi imne bisericesti), Paderborn 1881, pag. 18.

³⁷⁵ A se vedea pe această temă observația lui E. Fr. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în Creștinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 136-137: „... Ode și imne par a fi deja destul de timpuriu compuse pentru Hristos, fiind folosite chiar în cadrul liturghiei. Pentru aceasta avem un exemplu în ᾠδὴ καὶνὴ pentru mielul din Apocalipsă (5,9,10) (...) Prin denumirea de ᾠδὴ καὶνὴ prima cântare de laudă pare a fi desemnată drept cântare creștină.”

țelegerea grecească însă, imnul și oda nu pot fi folosite ca fiind identice. Acest lucru își pretinde valabilitatea atât după vechea cât și după noua uzanță a limbii grecești.³⁸⁰ Denumirile însăși sunt indicii directe a structurii melodiei transmise, a textelor respective. Diferența clară între cele două specii literare, imn și odă, se poate recunoaște și pe baza deseia combinații a noțiunilor (spre exemplu ὠδὴ τῶν ψαλμῶν³⁸¹), care este folosită ca titlu al diferitelor grupe de texte. Prin aceasta se poate vedea atât importanța etimologică cât și cea semantică, precum și funcția odei în cadrul modalității de cântare.³⁸²

Conform acestei semnificații, noțiunile de odă și psalm nu pot fi confundate una cu alta. Cântarea de laudă (ὠδὴ), care era de altfel, obișnuită în tradiția iudaică, nu reprezintă o cântare psalmică propriu-zisă. Este vorba de o diferențiere, care, după cum va arăta citatul următor, a fost, atât în Vechiul Testament cât și în Biserica primară, făcută în mod conștient. Justin Martirul și Filosoful (+165) se referă la cele două specii literare, prin preluarea unui text din profetul Amos (5,18-6,7): „ἀπόστησον ἀπ’ ἐμοῦ πλῆθος ὠδῶν σου καὶ ψαλμῶν”³⁸³.

³⁸⁰ Dintr-o mărturie contemporană a secolului nostru, reiese în mod clar o diferențiere a odei față de imn: „Μητροπολίτου Πενταπόλεως Νεκταρίου, Θεοτοκάριον, ἵτοι Ωἰδαὶ καὶ Ὕμνοι πρὸς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον καὶ Αἰειπαρθενον Μαρίαν (=Mitropolitul Nectarie al Pentapolei, teotokarion, adică ode și imne aduse Sfintei Fecioare și Nascătoarei de Dumnezeu), Atena 1907: „Ὅθεν γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι ἔγραψα 103 ὠδὰς, 30 ὕμνους καὶ 11 Κανόνας” (=Vă împărtășesc faptul că am compus 103 ode, 30 imne și 11 kanoane): citatul la A. G. Chaldaiakis, Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεοτοκαρίου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου (=Două manuscrise a acatistului teotokarion a sfântului Nectarie), *Θεολογία* 65 (1994) 387.

³⁸¹ A se vedea importante expuneri ale Sfântului *Vasile cel Mare*, *Homiliae super Psalmos* 29,1: P.G. 29, 305 und *BEI* 52,54.

³⁸² Aici pot fi menționate expunerile lui R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (=Epistola către Efeseni), Zürich și altele 1982, pag. 243, Nota 603: „...αὐτοὶ sunt la greci, cântări de toate tipurile, în LXX de obicei tradus prin ὠδὴ hebr în titlurile psalmilor adesea împreună cu ψαλμός (cântarea unui psalm).”

³⁸³ Justin, *Dialogus* 22,3; *BEI* 3, 227.

Claritatea propoziției, (sintaxta paratactică cu cuvântul de legătură „καί”) precum și întregul context, trimit la doi termeni originali creștini, care nu pot fi identificați unul cu altul. Existența speciei poetice „odă”, independentă de psalm, poate fi urmărită începând o dată cu apariția comunității creștine. Demn de luat în seamă, este și faptul că în jurul anului 200 d. Hr., timp din care provine cea mai veche mențiune despre folosirea liturgică a psalmilor lui David în Biserica creștină – nu există nici o altă sursă referitoare la o pretinsă folosire mai timpurie a psalmilor –³⁸⁴, termenul „odă” nu a fost folosit ca echivalent pentru noțiunea de psalm. O dovadă de necontestat se găsește în cărțile apocrife, păstrate fragmentar, numite Actele lui Pavel, care după W. Schneemelcher, au fost scrise în perioada cuprinsă între 185-195.³⁸⁵ În legătură cu descrierea săvârșirii Euharistiei, s-a păstrat următoarea expresie: „ὕπὸ αὐτῶν ψαλμῶν τε Δαυὶδ καὶ ᾠδῶν (=printre cântarea psalmilor lui David și

³⁸⁴ A se vedea referitor la acest context important P. K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά (=Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 45, care reușește, în ceea ce privește primele două secole creștine, să articuleze în mod hotărât acest fapt: „... μένει ἐν κενόν 150 περιῖπου ἐτῶν, κατὰ τὸ ὁποῖον δὲν εἴμεθα βέβαιοι περὶ τοῦ ὅτι ἐψάλλοντο βιβλικοὶ ψαλμοὶ κατὰ τὰς χριστιανικὰς συναθροίσεις. Ἡ σιωπὴ τῶν πηγῶν εὐνοεῖ τὴν ἀρνητικὴν ἀποψιν τοῦ ζητήματος.” Un fapt demn de luat în serios, este spre exemplu, tăcerea pe care Justin Martirul și Filosoful o păstrează în scrierile sale, referitor la o eventuală folosire a psalmilor vechi - testamentari în cultul creștin primar. Cu toate că acest martor vechi descrie în mod exhaustiv modul de desfășurare a sfintei Euharistii, nu face, în cadrul acestor expuneri (κοινὰς εὐχὰς, εὐχαριστίαν, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, συγγράμματα τῶν προφητῶν), nici o referire la psalmii lui David. (A se vedea Apologia I, 65, 67: BEI 3, 197 și următoarele.)

³⁸⁵ Aprecierea concretă a lui W. Schneemelcher, Paulusakten (=Actele lui Pavel), în: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II. vol.: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hrsg. von W. Schneemelcher, 1971, S. 241. (=Apocrifele nou-testamentare în traducere germană, II vol.: Texte apostolice, apocalipse și alte texte înrudite, editat de W. Schneemelcher), Tübingen 1971, pag. 241.

a cântărilor)".³⁸⁶ Deosebirea dintre ode și psalmii davidici, este în acest loc cu atât mai evidentă, cu cât cuvintele de legătură clasic grecești „τε ... καί” se referă la două elemente ale propoziției. Conform citatului de mai sus, odele erau, în uzul liturgic din acest timp primar, o categorie independentă, pe lângă psalmii davidici.

Pe baza surselor existente, se poate constata că, noile ode creștine,³⁸⁷ spre deosebire de psalmi și imne, se caracterizau printr-un proces de formare literară mai liber. Din punct de vedere al conținutului, acestea nu s-au limitat la formulări hristologice sau trinitare clar definite, ci aveau chiar un caracter didactic sau parenetic.³⁸⁸ Cu alte cuvinte, ele stăteau în strânsă legătură cu un spirit nou, inovativ și impunător. Caracteristic pentru aceasta este denumirea generală a acestei specii literare, care, fără a neglija contextul ei din cadrul lexicului cultic iudaic și a practicii cultice iudaice, evidențiază caracterul dinamic al improvizării, apropiat de muzica profană. Ca urmare, odei îi este atribuită aceea însușire deosebită, de a unifica în cel mai impresionant mod, melodia menismatică cu cuvântul.³⁸⁹

³⁸⁶ Textul citat din Actele lui Pavel se găsește la pagina 7 a papirusului grecesc al bibliotecii universitare și de stat din Hamburg (PH), care provine aproximativ din anul 300. A se vedea mai departe C. Schmidt, Πραξεις Παύλου, Acta Pauli după papirusul bibliotecii universitare și de stat din Hamburg, editată cu conlucrarea lui W. Schubart, Hamburg 1936, pag. 50 și următoarele.

³⁸⁷ A se vedea expunerile lui E. Fr. Von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, S. 183. (=Rugăciunea în creștinătatea veche. O analiză istorică, Leipzig 1901, pag. 183).

³⁸⁸ În mod caracteristic scria Calvin în comentariul său la Epistola către Coloseni: Joannis Calvini, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de A. Tholuck, vol. II, Halle 1834, pag. 159: „Oda non laudes tantum contineat, sed paraeneses at alia argumenta.”

³⁸⁹ Părintele bisericesc Grigorie de Nysa, Inscriptiones Psalmorum 2,3; BEΠ 66,42,4-5 definește specia literară a odei astfel: „...ὥδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γινομένη τοῦ μέλους μετὰ τῶν ᾠημάτων ἐκφώνησις.” Aici avem, bineînțeles, încă un indiciu în ceea ce privește muzica vocală, fără acompanierea instrumentelor, a Bisericii Vechi, vocea omenească produsă prin intermediul gurii fiind considera-

Toate aceste caracteristici ale speciei „Odă”, pot fi confirmate pe baza odelor iudaic – biblice sau iudaic – creștine, cât și în comparație cu „cântările de laudă” din Qumran. Reprezentative sunt, spre exemplu, în acest context, cele 42 de ode ale lui Solom³⁹⁰, care proveneau fără îndoială din mediul iudaic-creștin, și care dau dovadă de influențe clare vechi-testamentare. Odele lui Solomon, în calitate de produs al lumii creștine primare, se încadrează, după toată probabilitatea, în spectrul teologic al modului de înțelegere paulin. Trebuie stabilite trei caracteristici ale Odelor lui Solomon, care pentru cercetarea de față prezintă un interes deosebit:

- structura lirică liberă a textului, care caracterizează de altfel caracterul poetic liber al speciei;³⁹¹

- refrenul biblic – psalmic „Alleluia”, care încheie aproape toate odele și face trimitere la funcția³⁹² lor liturgică;

ta drept cel mai perfect și potrivit instrument, care poate unifica armonic muzica cu textul.

³⁹⁰ Asupra caracterul lor pur creștin cât și a limbii grecești ca limbă în care au fost redactate odele lui Solomon, a atras atenția în mod convingător B. Tsakonas, Αἱ Ὀδαὶ Σολομώντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere – text – interpretare)), Atena 1974, (a se vedea, printre altele, pag. 9 și următoarele; pag. 25 și următoarele.) Pentru alte caracteristici ale odelor lui Solomon a se vedea în: S. Ashbrook Harvey, *Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, The Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition*, (=Imagistica feminină a divinității. Duhul Sfânt, Odele lui Solomon și tradiția primară siriacă) *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 111-139, mai ales pag. 122 și următoarele și M. Latke, *Die Oden Salomons in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (=Odele lui Solomon în însemnătatea lor pentru Noul Testament și gnoză), (*Orbis Biblicus et Orientalis* 25/3), vol. III, Göttingen 1986.

³⁹¹ A se vedea mai departe Ath. P. Chastoupis, Ὀδαὶ Σολομώντος (=Odele lui Solomon), *Θεολογία* 5 (1984) 321-334 mai ales pag. 330, după care odele se caracterizează prin: „...ὕψλης ποιητικῆς περιγραφῆς βαθείας προσωπικῆς θεησκευτικῆς ἐμπειρίας.”

³⁹² A se vedea B. Tsakonas, Αἱ Ὀδαὶ Σολομώντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere – text – interpretare)), Atena 1974, pag. 26 și 32.

– mistica religioasă³⁹³ a conținutului lor, face referire la „psalmodia spirituală” și este direct legată de această specie literară.

O altă privire asupra cântărilor de laudă necreștine, și anume asupra celor care au fost găsite în prima peșteră de la Qumran 1QH (Hodayoth), ne ajută la o înțelegere mai profundă a ceea ce este specia literară numită „odă” și a semnificației sale pentru Apostolul Pavel. La fel ca și odele creștine canonice și cele apocrife (spre exemplu, Odele lui Solomon), odele din Qumran au aceeași structură a textului.³⁹⁴ În ele „se găsesc într-o măsură mai mare referiri la psalmi și la cărțile profetice ale Vechiului Testament, ca și unele formule fixe.”³⁹⁵ Asemănarea dintre Odele lui Solomon și cântările de laudă de la Qumran, au la bază în principal împrumuturi³⁹⁶ din Vechiul respectiv Noul Testament. Evidentă este spre exemplu introducerea odelor de la Qumran „Te laud pe Tine, Doamne”, care arată caracterul imnic, de prea-

³⁹³ A se vedea spre exemplu, ibidem, pag. 12.

³⁹⁴ În legătură cu structura acestor cântece ale comunității de la Qumran este foarte interesantă observația lui H.-W. Kulm, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Așteptarea sfârșitului și mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunității din Qumran cu o anexă despre eshatologie și prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos.)*, Göttingen 1966, pag. 17, „... pe baza paralelismului membrorum din Hodayot, forma poetică iese clar la lumină...”.

³⁹⁵ Astfel la E. Lohse, *Die Texte aus Qumran - Hebräisch und Deutsch (=Textele de la Qumran, ediție ebraică - germană)*, Darmstadt 1986, pag. 109.

³⁹⁶ Mai mult la B. Tsakonas, *Αἱ Ὀδοὶ Σολομώντος (Εἰσαγωγή - Κείμενον - Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere - text - interpretare))*, Atena 1974, pag. 23 și următoarele, de asemenea indicația lui J. Carmignac, *Les affinités qumranniques de la onzième Ode de Salomon (=Afinitățile qumraniene din al unsprezecelea Psalm al lui Solomon)*, *Revue de Qumran* 3 (1961-2) 71-102. Puncte tematice comune pentru aceste specii liturgice ar fi spre exemplu mulțumirea sau lauda, cum accentuează de altfel și R. Schnackenburg, *Der Brief an die Ephesser (=Epistola către Efeseni)*, Zürich și altele 1982, pag. 243: „Aducerea de mulțumire este strâns unită cu preaslăvirea deja în psalmii vechi-testamentari și în Hodayot (cântece de laudă și mulțumire) din Qumran.”

slăvire a acestor cântece.³⁹⁷ Această formă concretă de laudă a lui Dumnezeu apare în mod caracteristic, în mai multe multe locuri ale odelor și amintește direct de expresia de început a slavei: „Mărește suflete al meu pe Domnul.”³⁹⁸

De un deosebit interes în acest context, este structura conținutului scrierii Hodayot din Qumran, cântările conținute putând fi caracterizate drept cântări doxologice sau cântări imnice de mărturisire. Referitor la categorisirea speciei conform conținutului, H.-W. Kuhn le descrie astfel: „Aproape toate aceste cântări conțin un element al speciei literare, care poate fi cel mai bine caracterizat drept ‚mărturisire soteriologică’ [...] Totodată cântecele mai prezintă un element al speciei literare, care din punct de vedere al istoriei tradiției, stă în relație cu ‚doxologiile judecății’ întâlnite în Vechiul Testament.”³⁹⁹

Legătura „odelor duhovnicești” pauline cu elementul duhovnicesc-ceresc – și de aceea cu forma sa extatică de neînțelegere – se poate deduce din comparație cu alte texte

³⁹⁷ A se vedea pe această temă următoarele observații ale lui H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Așteptarea sfârșitului și mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunității din Qumran cu o anexă despre eschatologie și prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos)*, Göttingen 1966, pag. 30: „Dacă se pleacă mai întâi, în mod, general de la cântecele cu caracter poetic și imnic ale comunității de la Qumran, atunci ele trebuie să fie puse în legătură cu lauda lui Dumnezeu, laudă despre care aceste cântări dau mereu mărturie.”

³⁹⁸ Pentru o expunere amănunțită, a se vedea: F. Zeilinger, *Zum Lobpreis Seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschliessung der neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch (=Spre lauda slavei Sale. Privire asupra cânticii nou-testamentare în cartea ceasurilor (Ceaslov n. tr.))*, Viena-Freiburg-Basel 1988, pag. 23 și următoarele.

³⁹⁹ H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Așteptarea sfârșitului și mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunității din Qumran cu o anexă despre eschatologie și prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos.)*, Göttingen 1966, pag. 17.

extrabiblice din mediul filosofic. În mod interesant confruntă Klaus Berger și Carsten Colpe⁴⁰⁰ citatele pauline menționate mai sus, cu un extras corespunzător „gnostic”, care provine din secolele 2-4 d. Hr. din „*Corpus Hermeticum*”. În acest text, este definită mai exact noțiunea de „πνευματικὴ ᾠδὴ” (cântarea de laudă tainică): Tat, fiul lui Hermes Trismegistos, îi spune tatălui său, descriind oda cerească: „aceasta trezește puteri în mine (...) de la tine am primit slăvirea lui Aions ...”. Dintr-un alt loc reiese în mod evident conclucrarea corpului omenesc la cântarea de laudă cerească: „Tu ești Dumnezeu, omul Tău cheamă aceasta prin foc, aer, pământ, apă, duh, prin făpturile Tale.”⁴⁰¹

Există mai multe mărturii din literatura biblică, dar și din cea creștină necanonică, care prezintă caracterul de neînțelegere al odelor spirituale, adică conținutul lor, de cele mai multe ori de necuprins. După cum s-a exemplificat mai sus din *Corpus Hermeticum*, odele duhovnicești sunt văzute în această literatură, ca stând în legătură, în mod paradigmatic cu cântările de laudă cerești. Cu aceasta apare și elementul de neînțelegere, care în mod principal aparține limbii îngerilor. O excepție demnă de luat în seamă, care întărește regula, se poate constata în expunerile lui Klaus Berger și Carsten Colpe, care comentează un text din Testamentul lui Iob (iudaic-elenistic, sec. 1 î. sau d. Hr.), referitor la cântarea de imne a îngerilor: „Limba îngerilor nu este concepută aici ca ceva de neînțeles...”⁴⁰²

⁴⁰⁰Pentru întregul extras de text din *Corpus Hermeticus*, a se vedea: K. Berger - C. Colpe (editori), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (=Culegere de texte religio-istorice cu relevanță pentru Noul Testament), (NTD, Textreihe 1), Göttingen und Zürich 1987, pag. 284 (Text Nr. 532).

⁴⁰¹Foarte relevant pentru înțelegerea exactă a acestui loc este observația lui K. Berger - C. Colpe (editori), idem, pag. 284: „Elementele „prin” care omul cheamă, sunt organele corpului său.”

⁴⁰²Întregul extras comentat în: K. Berger și C. Colpe (editori), idem, pag. 251, (Text Nr. 455).

1.3.3.2 Domeniul creștin

Nu numai mărturiile nou-testamentare variate, ci și multe cântări extrabiblice și necanonice creștine, precum și diversele mărturii istorice, infirmă părerea conform căreia, în Biserica primară nu ar fi existat ode creștine noi ca elemente liturgice. Existența odelor și psalmilor iudaici – vechi-testamentari nu a putut stopa, în mod cert, dezvoltarea noilor forme ale odelor.⁴⁰³ Noile creații creștine imnografice,⁴⁰⁴ conțin în ele însele o continuitate cu tradiția iudaică, însă reprezintă în același timp un salt înainte, prin aceea că s-au dedicat acum revelației biblice-creștine. Elementul pur creștin a relativizat de aceea înrudirea noilor cântări cu cultul iudaic.⁴⁰⁵

⁴⁰³ A se vedea afirmația lui E. Fr. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung* (=Rugăciunea în creștinătatea primară. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 183: "Faptul că în adunările creștine se cântau psalmi și ode reiese și din Efes. 5,18; Col. 3,16; 1 Cor. 14, 15; 26. La fel de sigură este și folosirea psalmilor în sinagoga iudaică (...) Totuși psalmii canonici ai lui David nu au fost limitați nici la sinagoga iudaică, nici la adunarea creștină." A se vedea mai departe F. Hahn, *Gottesdienst: III, Neues Testament* (=Liturgia), TRE, vol. 14, Berlin – New-York 1985, pag. 34: „Prin ‘psalmi’ nu se înțeleg numai psalmii Vechiului Testament, cum se arată în cele trei așa numite Cantica (Luca 1, 46b -55,68-79; 2, 29-32).”

⁴⁰⁴ Aceasta o comentează O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen* (=Rugăciunea în Noul Testament. Totodată o încercare de a da un răspuns din perspectiva Noului Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 94: „O formă deosebită primește rugăciunea liturgică în imnele ‘duhovnicești’, care își au originile iudaism și în psalmii vechi-testamentari, dar care curpind și creații noi creștine, unele dintre ele fiind preluate în Apocalisa lui Ioan.”

⁴⁰⁵ A se vedea pe această temă expunerile demne de luat în seamă ale lui G. Deling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (=Liturgia în Noul Testament), Göttingen, 1952, pag. 18: „Devierea fundamentală a moștenirii iudaice a cultului iudaic înseamnă de asemenea o despărțire practică de conținutul acestora. Dacă se preiau amănunte din el, atunci aceasta are loc printr-o schimbare interioară în care accentele creștine sunt cele hotărâtoare. Numai ceea ce este esențial înrudit este prelucrat și în creștinismul primar: este surprinzător cât de puține elemente ale cultului iudaic au putut să treacă de filtrul Bisericii primare.”

De la bun început – aceasta este și părerea Sfântului Apostol Pavel – oda a avut, în conștiința Bisericii primare, un caracter liturgic – duhovnicesc și unul păgân – profan. Acest lucru reiese nu numai din folosirea intenționată a adjectivului „πνευματική”, ci și din conținutul textului difteritelor imne care provin dintr-o perioadă mai târzie. Relevant în acest sens este următorul text imnografic, care se referă la îngeri: „Veniți să laudăum în ode pe arhangheli, căci ei ca mai mari ai corurilor celor fără de trup, sunt numiți mai mari și arhangheli...”⁴⁰⁶

Adjectivul πνευματικαῖς face referire, în primul rând, la caracterul pur religios⁴⁰⁷ al speciei literare „odă”. În legătură cu noțiunea paulină de „psalm”, respectiv cu cea de „imn”, este de menționat faptul că nu există pericolul ca acestea să fie confundate eventual cu cântările de cult păgâne. Deoarece la „ode” ar putea exista acest pericol, numele este completat de către Sfântul Pavel cu adjectivul „duhovnicesc”⁴⁰⁸, și care de fapt nu se referă la cele două texte menționate mai sus. Această părere, care nu este împărtășită de majoritatea exegeților,⁴⁰⁹ se bazează nu numai

⁴⁰⁶ „Δεῦτε ἐν ᾠδαῖς πνευματικαῖς, τοὺς προαρχηγούς τῶν Ἀγγέλων ἀνευφημήσωμεν· πάντων γὰρ ὡς πρόκριτοι, τῶν ἁσωμάτων χορῶν, στρατηγοὶ καὶ Ἀρχάγγελοι, ἐκλήθησαν ἅμφω ...”: Prosomoion pe glasul doi pentru îngerii cei fără de trupuri, în: *AD EE* (editor), *Παρακλητικὴ ἦτοι Οκτωηχος ἡ Μεγάλη* (=Paracletele adică Octoihul mare), Atena 1984, pag. 68.

⁴⁰⁷ Astfel accentuează *H. Schlier*, *ᾠδή*, în: *ThWNT* vol. 1, pag. 164.

⁴⁰⁸ A se vedea spre exemplu *E. Schweizer*, *Der Brief an die Kolosser* (=Epistola către Coloseni), (Evang. – Kath. Kommentar zum Neuen Testament), Zürich, 1976, pag. 157: „Duhovnicești” sunt numite numai spre deosebire de cântările lumești, fără să fie vorba în mod expres de o lucrare a Duhului. ”

⁴⁰⁹ A se vedea spre exemplu *E. Lohse*, *Der Brief an die Kolosser und Philemon* (=Epistola către Coloseni și cea către Filimon), Göttingen 1968, pag. 217, Nota 3. Interesant este faptul că *J. Gnilka*, *Der Epheserbrief* (=Epistola către Efesenii), (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol X/2), Freiburg 1971, pag. 20, nota 5, se situează între cele două poziții și evită să ia o poziție clară: „Atributul πνευματικαῖς se referă ori numai la ᾠδαῖς ori la cele trei noțiuni. Noțiunea ᾠδή, care desemnează cântarea în general, avea nevoie în

pe forma feminină a adjectivului, ci mai ales pe contextul general lingvistic și pe folosirea bivalentă (bisericesc și profan) a noțiunii, în mediul literar al aceluși timp. Apozitia lingvistică concretă „duhovnicesc” pentru termenul „odă”, arată clar intenția Apostolului de a diferenția cele trei denumiri imnografice; cu alte cuvinte de a le deosebi una de alta și a atribui fiecăreia substanța reală proprie.

În afară de aceasta, adjectivul „duhovnicesc” adaugă noțiunii de „odă” un element spiritual important. Coloratura spirituală, mistică, precum și alte trăsături extatice sunt comune tuturor odelor biblice și extra biblice. Acest factor, în legătură cu cunoscutul fenomen al „glosolaliei”, menționat în scrierile pauline, ne conduce spre concluzia că, spre deosebire de psalmi și imne, existau în Biserica veche și alte cântări, mai lungi⁴¹⁰, odele, care erau foarte muzicale și melismatice, fiind totodată parțial neînțelese.⁴¹¹ Folositor pentru o privire mai îndeaproape a odei în perioada apostolică este întregul capitol 14 al Epistolei întâi către Corinteni, în contextul căreia (a se vedea spre exemplu versetele 4-5) au fost descriși diferiții factori de neînțeles (γλώσση λαλεῖν, προφητεῦειν, διερμηνεύειν, προσεύχεσθαι)⁴¹² ai cul-

primul rând de o lămurire.”

⁴¹⁰ A se vedea pe această temă, E. Fr. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung* (=Cea mai veche rugăciune în Creștinătatea primară. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 136: „Mai târziu au apărut rugăciuni mai lungi care erau adresate Mântuitorului Hristos, după cum se găsesc în număr mare în Faptele Apostolilor apocrife.”

⁴¹¹ Interesantă este mărturia lui G. I. Papadopoulos, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς* (= Contribuții privitoare la istoria muzicii noastre bisericești), Atena 1890 (Ediție nouă: 1977), pag. 53, Nota 112: „.... Τινὲς τῶν Κορινθίων Χριστιανῶν ἤρξαντο συντάσσειν διὰ τὰς ἱεράς συναθροίσεις ᾠδὰς ἐν ξέναις γλώσσαις· ὁ δὲ Ἀπόστολος γράφει αὐτοῖς ὅτι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τὰ πάντα δέον νὰ συντελῶσιν πρὸς οἰκοδομὴν αὐτῆς ... δέον αἱ τοιαῦτα ᾠδαὶ νὰ μὴ ἔχωσι χώραν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' αἱ καταληπτὰί τῳ νοῷ” (Α' Κορινθ. κεφ. ΙΔ' 15). (=).”

⁴¹² A se vedea P. K. Christou, *Θεολογικά μελετήματα*, vol. 1: Ὑμνογραφικά

tului creștin vechi. Substantivul „odă” desemnează așadar în poezia cultică, creațiile poetice mai lente, melismatice și cu un conținut spiritual, un fel de „spiritualis”⁴¹³, care nu sunt identice cu așa numitele „compoziții raționale”⁴¹⁴ ale psalmilor și altor imne.

Ritmul lent, melismatic, al odelor liturgice și elementul mistic-spiritual care rezultă din acestea a fost cunoscut și Sfinților Părinți. Atanasie cel Mare (+ 373), episcop al Alexandriei, comentând folosul cântării psalmilor liturgici, scrie: „Τοιοῦτος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ χαρακτήρ εἰς ὠφέλειαν τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς βίβλου τῶν ψαλμῶν ... Διὰ τί δὲ μετὰ μέλους καὶ ὠδῆς ψάλλονται οἱ τοιοῦτοι λόγοι ... ὠφελείας ἔνεκεν τῆς ψυχῆς ...”⁴¹⁵ O atenție deosebită trebuie acordată în acest context, expresiei prepoziționale „μετὰ μέλους” (sau în alt loc μετ’ ὠδῆς), care se găsește adesea în literatura creștină primară. Această denumire face referire în același timp, la mai multe aspecte. În principal, ea se referă însă la modalitatea de cântare ritmică a unei cântări bisericești, având în vedere în primul rând ritmul lent.⁴¹⁶ În afară de aceasta, începutul lent, melismatic al cân-

(=Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 21.

⁴¹³ Astfel, expresia exactă folosită de P. K. Christou, Θεολογικά μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά (= Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 21.

⁴¹⁴ A se vedea B. G. Tsakonas, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεὶς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή - Κείμενον - ἐρμηνεία) (=Comentar la epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel (Introducere - text - interpretare), Atena 1975, pag. 164: „Ἡ διαφορὰ ἐγκτεται εἰς τὸ ὅτι οἱ ψαλμοὶ καὶ οἱ ὕμνοι ἀποτελοῦν λογικὰς συνθέσεις, ἐμπνευσμένα ἐγκώμια τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ αἱ πνευματικαὶ ᾠδαὶ συνιστοῦν συνθέσεις γενομένας ὑπὸ προικισμένων ἀτόμων περὶ τῶν μεγάλων γεγονότων καὶ τῶν ἀληθειῶν τοῦ Εὐαγγελίου”.

⁴¹⁵ Atanasie cel Mare, Epistola ad Marcellinum 27: P.G. 27,37 D.

⁴¹⁶ A se vedea observația pertinentă a lui Konstantinos Oikonomos, Περί τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης βιβλίων (=Despre pronunția corectă a limbii grecești), Petersburg 1830, pag. 669, care se referă la caracteriza-

tării este strâns legat de un anume caracter spiritual, care îi este atribuit acesteia.

În cadrul comentariului său la Epistola către Efeseni, Sfântul Ioan Gură de Aur (+407), evidențiază, prin acordarea unei atenții deosebite frazei „ἐν ταῖς καρδίαις”, lucrarea spirituală și umplerea inimii cu Duhul Sfânt la auzirea cântării odei. De o importanță deosebită este și faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur delimitează în mod clar odele creștine de cele „satanice” (cântările eretice ale aceluși timp).⁴¹⁷

Pentru a ne face o imagine completă despre imnografia veche, respectiv ortodoxă din primele secole, se va lua în considerare, referitor la tema de față, o mărturie literară suplimentară din prima jumătate a secolului 7. Este vorba despre scrierea „Mystagogia” a Sfântului Maxim Mărturisitorul (+662), care expune amănunțit desfășurarea exactă a Liturghiei dumnezeiești și analizează simbolic toate părțile ei liturgice și imnografice. Într-un loc, deosebit de interesant, (capitolul 24) face referire la cântecele lente, melismatice: „modulațiile dumnezeiești (μελίσματα) ale cântărilor arată bucuria dumnezeiască care pătrunde în sufletele tuturor...”⁴¹⁸. Prin acest citat este confirmată mai întâi pre-

rea unei grupe concrete „... ὅταν ψάλλωσιν ἀργῶς ..., ὡς λέγομεν, μετὰ μέλους.”

⁴¹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, In Epistolam ad Ephesios 19,2: P.G. 62, 129: „Μάθε ψάλλειν, καὶ ὅψει τοῦ πράγματος τὴν ἡδονήν· οἱ ψάλλοντες γὰρ Πνεύματος πληροῦνται ἁγίου, ὥσπερ οἱ ἄδοντες τὰς σατανικὰς ᾠδὰς πνεύματος ἀκαθάρτου.”

⁴¹⁸ Traducerea germană a lucrării din: H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild bei Maximus des Bekenner (= Liturgia cosmică. Cosmologia la Maxim Mărturisitorul), Einsiedeln ²1961, pag. 400. Textul grecesc complet este: „Τὰ δὲ θεῖα τῶν ἀσμάτων μελίσματα τὴν ἐγγινομένη ταις ἀπάντων ψυχαῖς θεῖαν ἡδονὴν καὶ τερπνότητα, καθ’ ἣν μυστικῶς ρωννύμεναι τῶν μὲν παρελθόντων τῆς ἀρετῆς ἐπιλιπιδάνονται πόνων, πρὸς δὲ τὴν τῶν λειπομένων θείων καὶ ἀκηράτων ἀγαθῶν νεάζουσιν εὐτονον ἔφεσιν” în: Ch. G. Sotiropoulos, Ἡ Μυσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Atena ²1993, pag. 228.

zența melodiilor lente în cadrul Liturghiei; aceasta într-un timp în care, dezvoltarea structurii săvârșirii Euharistiei, luase sfârșit deja în secolele precedente. Conform exprimării Sfântului Maxim, cântecele melismatice (ᾠσματα) au o existență fundamental îndreptățită, deoarece prin caracterul lor spiritual, îndeamnă pe credincioși spre „bunătățile cele netrecătoare și dumnezeiești”.

Prin adăugarea intenționată a adjectivului „πνευματικαῖς” este diminuat mai mult sau mai puțin fondul etimologic (de nuanță păgân-profană) al odei.⁴¹⁹ Dacă am avea o simplă înșiruire (lingvistică) a sensurilor ψάλλω, ὕμνω și ᾄδω în aceeași propoziție, ar fi o anume dizarmonie evidentă. În timp ce primele două verbe se referă, fără îndoială, la domeniul religios, ᾄδω rămâne într-o astfel de înșiruire numai pentru uzul profan, lumesc. Exact această neregularitate în înțelegere o depășește Sfântul Pavel prin introducerea adaosului „πνευματικαῖς”. Prin aceasta el vrea să așeze „ᾄδεν” adică noțiunea cultică „ᾠδή” la același nivel cu celelalte noțiuni folosite mai sus. Prin aceasta se conferă un echilibru terminologic acestui context. Așadar adjectivul „πνευματικαῖς” îndeplinește o „misiune” deosebită în coloratura sacrală a „odelor”⁴²⁰, în timp ce, celelalte două noțiuni posedă această coloratură deja în ele însele. Toate cele trei substantive imnografice aparțin acum vieții liturgice creștine primare.

⁴¹⁹ A se vedea pe această temă părerea asemănătoare a lui Calvin, care vrea să analizeze mai îndeaproape noțiunea de odă: *Joannis Calvini, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii*, editat de A. Tholuck, vol. II, Halle 1834, pag. 61: „Ephitetum Spiritualis ad argumentum pertinet: quia ut plurimum publicae et vulgo usitatae cantiones esse vult, non ex frivolis et nihili nugis compositas”.

⁴²⁰ A se vedea deasemenea expunerile lui F. Salvoni, *Strumento musicale e culto cristiano* (Col 3, 16; Efeseni 5,18-21), *RBR* 5 (1970) 180: „Siccome il vocabolo canzone (*ode*) puo riferirsi aqualsiasi canto, anche profane vi si aggiunge l'aggettivo spirituale per indicare che i tratta di un canto sacro.”

Deoarece apozitia „πνευματικαῖς” se referă exclusiv la „odele” celor două texte pauline, spre deosebire de cântările păgâne și lumești, redarea acestei noțiuni în alte limbi trebuie să ia în considerare acest sens. Așadar nu consider potrivit faptul că noțiunea de „πνευματικαῖς” să fie tradusă de unii exegeți prin „umplută de duh”.⁴²¹ Mai mult decât atât, termenul „duhovnicesc” pare a se potrivi mai bine cu intenția vădită a autorului de a-l diferenția de domeniul profanului. „Plin de duh” este o traducere mai exactă a originalului, care surprinde aspectul spiritual specific creștin. Prin expresia „plin de duh” se face trimitere doar la inspirația liturgică a Sfântului Duh; fapt care fără îndoială ar putea fi tradus mai exact prin alte expresii ca de exemplu „πλήρης πνεύματος” (Luca 4,1; F. A. 6, 3,5; 7, 55; 11, 24) sau „πνευματοφόρος” purtător de duh, (din literatura mai târzie). Bineînțeles că nu poate fi vorba, prin cuvântul „plin de duh” de o traducere nepotrivită, totuși pentru ca referirea odei la apartenența ei imografică-bisericească să apară în prim plan, ar trebui în mod necesar să se folosească adjectivul „duhovnicesc”.

Contribuția neîndoiește valoroasă a adjectivului „πνευματικαῖς” referitor la ode este evidențiată printr-o mărturie interesantă a scriitorului bisericesc Clement din Alexandria (+215), care subliniază totodată caracterul inițial profan al odei: „Ca 'odă duhovnicească' desemnează Apostolul (Pavel) cântarea psalmilor (ψαλμὸν folosit aici cu sensul general, nu cu cel davidic) (...) La grecii vechi se cânta în timpul simpozioanelor o cântare (ᾠσμα) (...); Ode (ὠδαί) au fost într-adevăr numite și cântările (profane) erotice; Im-

⁴²¹ A se vedea spre exemplu M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon* (=Epistola către Coloseni – Epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „Prin urmare adjectivul care termină o înșiruire ‚umplut de duh’ se referă la toate cele trei noțiuni.”

nele sunt însă ode dedicate lui Dumnezeu.”⁴²² Fără oarecare adaos pentru clarificare, oda se referă la domeniul profan. Referirea sa specială la psalmodia bisericească trebuie însă evidențiată în mod clar.

Certitudinea că adjectivul „duhovnicesc” se referă pe bună dreptate exclusiv la ode, este susținută și totodată evidențiată de mărturia lui Filon: „... ἅλλ’ αἰνεσιν καὶ ὕμνους καὶ θεοπρεπεῖς ᾠδὰς” (Legum Allegor. 3, 26). În acest text, care stă în mod surprinzător paralel față de textele pauline, se poate constata din nou o apozitie exclusivă pentru ᾠδὰς, care își însușește automat un caracter religios. Adjectivul „θεοπρεπεῖς” (= demn de Dumnezeu) are puterea de a conferi termenului „ode” un sens sacral și de a-l introduce astfel în triada „filonică”.

⁴²² Clement din Alexandria, *Pedagogul* 2,4: P.G. 8 444C: „Ὡδὴν πνευματικὴν ὁ Απόστολος εἰρηκε τὸν ψαλμὸν ... Ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς Ἑλλήσι παρὰ τὰς συμποτικάς εὐωχίας ... ἄσμα τὸ καλούμενον σκολιὸν ἦδετο ... ἅλλ’ αἰ μὲν ἐρωτικά καὶ μακρὰν ἐρρέτων ᾠδαί, ὕμνοι δὲ ἔσταν τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί.” A se vedea de asemenea K. Nikolakopoulos, *Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der orthodoxen Kirche* (=Noul Testament în calitate de izvor imnologic în Biserica Ortodoxă), *Θεολογία* 61 (1990) pag. 164.



Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos s-a născut pe data de 19.06.1961, în Patras/Grecia. A studiat Teologia ortodoxă și Muzica bizantină și europeană în Atena (1979-1983). Între (1984-1989) și-a continuat studiile în domeniile Noul Testament și Teologie Ecumenică la Universitățile din Regensburg și München. În anul 1991 devine Doctor în Teologie la Universitatea din Atena în domeniul Exegeza

Noului Testament, iar în 1998 obține titlul de Profesor universitar la Universitatea Ludwig-Maximilian din München. Începând cu anul 1991 și până în 1998 a funcționat în calitate de asistent științific, iar din 1998 este Profesor de Teologie Biblică la Institutul de Teologie Ortodoxă din München. Din anul 2003 este directorul Institutului mai sus menționat.

Este membru al „Societății Interortodoxe pentru Studii Biblice” al „Studiorum Novi Testamenti Societas” (SNTS), precum și al „Societății germane pentru promovarea studiilor bizantine” („Deutschen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung Byzantinischer Studien”). Participă la activitățile Mitropoliei ortodoxe grecești din Germania în domeniul muzicii bisericești bizantine. Face parte din comitetul de redacție al revistei „Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa” (Cluj-Napoca) și este editorul revistei „Orthodoxes Forum” (München).

A publicat numeroase studii și articole, pe de o parte în probleme de Introducere și exegeză a Noului Testament, iar pe de altă parte, în domeniul Imnologiei bisericești ortodoxe, al muzicii bizantine și al liturgicii. În afară de acestea, a mai scris și alte studii cu caracter general ortodox, precum și cu caracter ecumenic. Dintre numeroasele publicații, amintim următoarele: „*Noul Testament și retorica. Figurile de stil retorice în cărțile istorice ale Noului Testament*” (teză de doctorat, în limba greacă, 1993); „*Imnografia ortodoxă. Lexicon terminologic muzical-immnologic ortodox*” (în limba germană, 1999); „*Imnele necunoscute ale Noului Testament. Ermineutica ortodoxă și metoda istorico-critică*” (lucrare de abilitare ca profesor, în limba germană, 2000); „*Probleme privind logica cultului și educația liturgică*” (în limba greacă, 2001); „*Studii exegetice din perspectivă retorică și immnologică*” (în limba greacă, 2005). A ținut cursuri și seminarii la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, în cadrul programului universitar Socrates-Erasmus.

ISBN: 978-973-1714-49-3



9 789731 714493